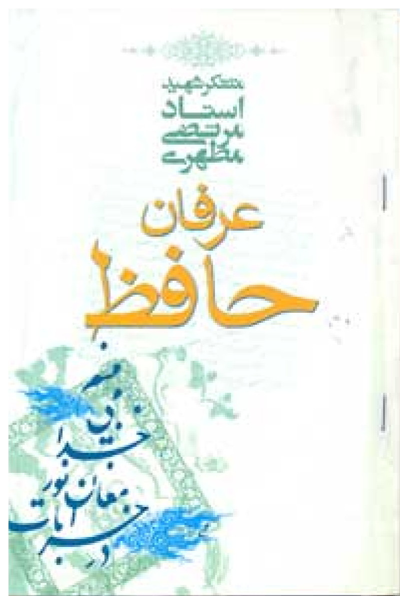
بسم الله الرحمن الرحیم



کتاب

عرفان حافظ

راههاي شناخت حافظ ۹
عرفان عملي ۱۰
عرفان نظري ۱۲
آيا حافظ عارف بوده؟ ۱۸
حافظ از نگاه تاريخ ۲۰
حافظ از نگاه ديوانش ۲۷
فرضيه اول درباره حافظ: حافظ صرفاً يك هنرمند است ۲۹
فرضيه دوم: حافظ اشعار خود را در حالات مختلف گفته است ۳۵
حافظ، گلي از بوستان معارف اسلامي ۳۷
يزيديگري ۳۸
محييالدين عربي، پدر عرفان اسلامي ٤۵
مولوي ٤۸
شيخ محمود شبستري ٤۹
مغربي ۵۲
هاتف اصفهاني ۵۳
شيخ بهايي ۵٤
اشعاري از علامه طباطبايي ۵۵
حافظ گلي است از بوستان معارف اسلامي ۵۷
علت رمزگويي عرفا ۵۸
جهانبيني و ايدئولوژي حافظ مطابق ظاهر اشعار او ٦۵
فرضيه سوم: حافظ اشعارش را در ادوار مختلف عمر خود گفته است ٦۵
فرضيه چهارم: اشعار حافظ يكدست است و ظاهر آن حقيقت است ٦۷
فرضيه پنجم: اشعار حافظ يكدست است و همه عارفانه است ٦۸
نقد فرضيه چهارم ۷۰
جهان بيني حافظ طبق اين نظريه: ۷۱
۱. جبريگري ۷۱
۲. حيرت ۷۲
۳- پوچيگرايي ۷٤
٤. انكار قيامت ۷۵
ايدئولوژي حافظ طبق اين نظريه: ۷٦
الف. دم غنيمت شمردن ۷٦
ب. شاهد بازي ۷۹
ج. گدايي و دريوزگي ۸۵
د. مدّاحي ۸٦
اصول جهان بيني عرفاني(۱) ۹۱
وحدت وجود ۹۷
بيان اول از «وحدت وجود» ۹۹
بيان دوم از « وحدت وجود» ۱۰۱
بيان سوم از «وحدت وجود» ۱۰۲
وحدت تجلّي ۱۰۹
عشق و عقل ۱۱۵
سريان عشق ۱۱٦
اصول جهان بيني عرفاني(۲) ۱۱۹
نظم احسن ۱۱۹
انسان در عرفان ۱۳۲
انسان قبل الدنيا ۱۳۵
غربت انساان در جهان ۱۳۹

باسمه تعالی

مقدمه

عرفان حافظ مجموعه‌ای است مشتمل بر پنج جلسه کنفرانس استاد شهید آیه الله مطهری در همین موضوع که در حدود سال ۱۳۵۰ هجری شمسی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران ایراد شده است. این کتاب، اول بار پس از شهادت استاد تنظیم و منتشر و چنیدن بار تجدید چاپ شد و در چند چاپ اول با نام «تماشاگه راز» منتشر می‌گردید. نظر به اینکه تنظیم قبلی آن دارای اشکالاتی بود و از دقت کافی برخوردار نبود، مطالب استاد مجدداً از نوار استخراج و سپس به دقت و با حفظ امانت تنظیم شد و اکنون به صورت حاضر منتشر می‌گردد.

استاد شهید حاشیه‌هایی نیز بر دیوان حافظ داشته‌اند که همراه دیوان به صورت کتابی با نام «آیینه جام» منتشر شده است. در واقع این سخنرانیها و آن حواشی مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند و در برخی موارد، مطالب این کتاب تفضیل آن حواشی مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند و در برخی موارد، مطالب این کتاب تفضیل آن حواشی است.

همچنین استاد مطهری در بخشی از مقدمهٔ کتاب علل گرایش به مادیگری تحت عنوان «ماتریالیسم در ایران» تحریف شخصیتها و مادی جلوه دادن آنها را یکی از تشبّثات مضحک ماتریالیستها دانسته

و آنگاه به بحث جامعی دربارهٔ حافظ پرداخته‌اند.

کتاب حاضر همچون دیگر آثار استاد نشان‌دهندهٔ دقت و نکته‌سنجی ایشان در امر تحقیق است و به سبب موضوعش از حال و هوالی لطیف عرفانی برخوردار می‌باشد- که بیانگر بعد عرفانی شخصیت استاد نیز هست- و شاید به همین سبب تا کنون مورد استقبال فراوان قرار گرفته است.

امید است این اثر استاد- که در واقع یک معرفی اجمالی از عرفان اسلامی است- اهل دل و سوختگان عشق الهی را توشه راه و آرام جان باشد. از خدای بزرگ توفیق خدمت مسألت می‌نماییم.

۱۲ اردیبهشت ۷۳

راههاي شناخت حافظ

موضوع بحث « عرفان حافظ» است. دیوان حافظ از قدیم الایام یک دیوان عرفانی تلقی شده است. البته دواوین عرفانی تلقی شده است. البته دواوین عرفانی در شعر فارسی زیاد است، ولی نه خیلی زیاد، و آنهایی که واقعاً عرفان شناخته شده است به معنی اینکه تلقی دیگران این بوده است که گوینده واقعاً مرد عارفی بوده است و ادراکات و احساسات عارفانه خودش را در شعرش منعکس کرده است و وارد در عرفان بوده است، چنین دیوانهایی در زبان فارسی زیاد نیست، غالباً مقلدند نه عارف، ولی البته هست، دیوان عطار مسلّم دیوانی است عرفانی، اشعار عراقی اشعاری است عرفانی، (دیوان) مغربی دیوانی است عرفانی، و از همه معروفتر و شاخصتر دو دیوان است: دیوان مثنوی و دیوان حافظ.

ما اگر بخواهیم درباره عرفان حافظ بحث کنیم، اول باید به این نکته توجه که عرفان دو قسمت است: عرفان نظری و عرفان عملی. اول عرفان عملی را ذکر می‌کنیم.

عرفان عملی

عرفان عملی عبارت است از سیر و سلوک انسان، یا بیان سیر و سلوک انسان الی الله، و به عبارت دیگر بیان حالات و مقامات انسان در سیر به سوی حق که از اولین منزلی که عرفان آن را «منزل یقظه» نام می‌نهند، یعنی منزل بیداری، (شروع می‌شود) تا به آخرین منزل که منزل وصول به حق است و آنها آن را تعبیر به «توحید» می‌کنند؛ یعنی از نظر عارف توحید حقیقی جز با وصول به حق حاصل نمی‌شود، یعنی توحیدهای قبل از این مرحله را عارف توحید واقعی نمی‌داند. شما اگر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری را ملاحظه کرده باشید- و این کتاب اخیراً به فارسی هم ترجمه شده است- می‌بینید که منازل سلوک را بیان کرده است به صورت صد منزل، و ده منزل ده منزل کرده است، از بدایات شروع می‌شود تا به نهایات منتهی می‌شود. از نظر عرفا این مسأله یک مسأله تجربی و آزمایشی است، یعنی در میان علومی که ما در گذشته داشته‌ایم، بیش از هر علم دیگری شبیه به علوم امروزی از نظر متکی بودن به فرنگیها هم اینها را به عنوان «تجربیات درونی» تعبیر می‌:نند. در همین بحثهای آقای دکتر عبدالرحمن بدوی هم که تعبیرات ایشان غالباً تعبیرات فرنگی بود، یا تعبیراتی که اقبال لاهوری دارد، که باز تعبیراتی است که از فرنگیها گرفته است، در مورد این سیر و سلوک معنوی تعبیر به «تجربه درونی» تعبیر می‌:نند. در همین بحثهای آقای دکتر عبدالرحمن بدوی[۱] هم که تعبیرات ایشان غالباً تعبیرات فرنگی بود، یا تعبیراتی که اقبال لاهوری دارد، که باز تعبیراتی است که از فرنگیها گرفته است، در مورد این سیر و سلوک معنوی تعبیر به «تجربه درونی» می‌کنند، و این از نظر روان‌شناسی یک وادی ناشناخته‌ای است، و هر روان‌شناسی نمی‌تواند روان‌شناسی عرفانی را درک کند، زیرا تا کسی عملاً به دنیای روح وارد نباشد چه را می‌خواهد آزمایش کند؟ تنها یک عالم روان‌شناس عارف سالک می‌تواند

---

[۱] – (وی قبل از استاد شهید شخنرانی داشته است.)

ادعا کند که من روان‌شناسی عرفانی را می‌توانم بیان کنم و توضیح بدهم. در میان روان‌شناسان جدید یک نفر است که تا حد اطلاعات و مطالعاتی در همین زمینه دارد (شاید بیش از یک نفر باشد، من این یک نفر را می‌شناسم) فیلسوف و روان‌شناس معروف آمریکایی ویلیام جمیز که قریب به زمان ما هم بوده و کتابی هم نوشته است که نام اصلی آن گویا «آزمایشهای عرفانی» بوده است. قسمتی از این کتاب را به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند به نام «دین و روان» و این مرد خودش ضمناً یک آدم مذهبی عارف مشربی بوده، شخصاً عارف مشرب بوده و هم روان‌شناس بوده، و روی بیماران خودش یعنی مراجعه‌کنندگان خودش بیشتر، از این نظر عرفانی مطالعه کرده و سخت هم به حالات روانی عرفانی معتقد است.

به هر حال این سک مسئله فوق‌العاده عظیمی است؛ یعنی مسأله عرفان عملی مسأله انسان و شناخت انسان است، انسان از اولین مرحله خاکی بودن تا آن مرحله‌ای که قرآن کریم آن را «لقاءالله» می‌نامد ﴿یا اَیُّهَا الاِنسانُ اِنَّکَ کادِح اِلی رَبِّکَ کَدحٌ اِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیه﴾.[۱] از کجا تا کجا!

اگر کسی بخواهد درباره عرفان حافظ بحث کند، یک قسمت این است که حافظ در این وادی‌ای که الآن ما تعبیر کردیم به «وادی ناشناخته»، در وادی سیر و سلوک، چه گامهایی برداشته است و چه حالات و مقاماتی را از عرفان را در شعر خودش منعکس کرده است، یعنی در اشعار حافظ از مقامات سیر و سلوکی چه چیزهایی پیدا می‌شود، که اینها را باید انسان دقیقاً ابتدا با آنچه که عرفا در کتبی که در این موضوع (نوشته‌اند) صریح بیان کرده‌اند تطبیق کند، بعد ببینند که در هر جایی حافظ چه می‌گوید. اینها اصطلاحات خاصی دارند، کلمات خاصی به کار می‌برند و حافظ هم بدون شک تابع همان اصطلاحات و تعبیرات و الفاظ است؛ و بخشی از ارزش حافظ به این

---

[۱] انشقاق / ۶

درک می‌شود که این حالات معنوی را چگونه توانسته است در اشعارش منعکس کند این یک قسمت بحث است.

عرفان نظري

قسمت دوم، عرفان نظری است. عرفان نظری یعنی جهان‌بینی عرفانی، بینش عرفانی، یعنی آن نظری که عارف و عرفان درباره جهان و هستی دارد که به‌طور مسلّم با نظر هر فیلسوفی مختلف و متباین است، تا چه رسد به غیر فیلسوف؛ یعنی طبقه عرفا یک جهان‌بینی خاصی دارند که با سایر جهان‌بینی‌ها متفاوت است. این دیگر نظر است درباره خدا، هستی، اسماء و صفات حق، و درباره انسان. از جنبه نظری اظهار نظر کردن، در واقع این است که خدا در نظر عارف چگونه توصیف و شناخته می‌شود و انسان در نظر عارف چگونه است، عارف در انسان چه می‌بیند و انسان را چه تشخیص می‌دهد. پایه‌گذار بینش عرفانی – که بعضی از آن به «عرفان فلسفی» تعبیر می‌کنند- یعنی آن که عرفان را به صورت یک فلسفه و یک بیان و یک بینش درباره هستی و وجود درآورد، عارف در انسان چه می‌بیند و انسان را چه تشخیص می‌دهد. پایه‌گذار بینش عرفانی- که بعضی از آن به «عرفان فلسفی» تعبیر می‌کنند- یعنی آن که عرفان را به صورت یک علم درآورد و به اصطلاح متفلسف کرد و به صورت یک مکتب درآورد و در مقابل فلاسفه عرضه داشت و فلاسفه را در واقع تحقیر و کوچک کرد و روی فلسفه اثر گذاشت و فلاسفه‌ای که بعد از او آمدند چاره‌ای نداشتند جز اینکه به نظرهای او با اعتنا باشند، بدون شک «محیی‌الدین عربی» است. پدر عرفان نظری اسلامی محیی‌الدین عربی آن اعجوبه عجیب روزگار است.

محیی‌الدین در عرفان عملی نیز قدم راسخ داشته است، یعنی اصلاً از

اول عمرش یک مردی بوده که اهل ریاضت و مجاهده بوده است. (البته ما الآن داریم توصیف می‌کنیم و کار نداریم که محیی‌الدین یا حافظ حرفشان درست است، یا معصوم‌اند، جایزالخطا هستند؛ مسلّم این حرفها مطرح نیست، ما داریم بیان می‌کنیم که اینها چه دارند می‌گویند). محیی‌الدین اول کسی است که عرفان را متفلسف کرد یعنی به صورت یک مکتب منظم درآورد، و اصلاً این مسألهٔ «وحدت وجود» که محور عرفان است- و حتی در عرفان عملی هم همین طور است، که حالا یک بحثی درباره آن هست، چون آ» عملی هم همین طور است، که حالا یک بحثی درباره آن هست، چون آن توحیدی که عارف آخرش به آن می‌رسد همان وحدت وجود است در عرفان عملی- و این وحدت وجودی که در عرفان نظری بیان شد، اول بار توسط محیی‌الدین عربی بیان گردید و او بود که شاگردی‌های عظیم و بزرگی تربیت کرد و هر کس هم که از آن زمان به بعد آمده ریزه‌خوار محیی‌الدین است بدون شک، و اصلاً این مرد یک شور و غوغای عرفانی در جهان اسلام بپا کرد. این مرد از نظر نژاد عرب است، یعنی اندلسی است، به او می‌گویند « محیی‌الدین عربی طائی حاتمی اندلسی»؛ «عربی» می‌گویند چون عرب است؛ «طائی» می‌گویند چون از قبیله «طی» است، «حاتمی» می‌گویند چون از اولاد عدی‌بن‌حاتم است، نسلش به حاتم طائی می‌رسد، و «اندلسی» می‌گویند چون ساکن در اندلس بود. در آن وقت اندلس اندلس اسلامی بود و این اندلس اسلامی چه مرکز بزرگی بوده است برای تمدن و فرهنگ اسلامی در هر قسمتی، چه ادبیات، چه فلسفه، چه عرفان، چه طب، چه ریاضیات، و چه اشخاص بسیار بزرگی به‌وجود آورده و چه سرنوشت غم‌انگیزی هم دارد که عجیب است؛ و به چه جبری مسیحیها آمدند آنجا را احتلال کردند و از آن به بعد هم دیگر این اسپانیا روی سعادت ندید، که الان هم دیکتاتوری‌ترین مرکزهای دنیا همین اسپانیای

جناب فرانکو است.

این مرد مسافرتهای زیادی به دنیای اسلام کرد؛ اولاً سالهای زیاد مجاور مکه بوده و مجاورت مکه و بیت‌الله الحرام و مجاورت قبر مقدّس پیغمبر اکرم، جزء چیزهایی بوده که عرفا برای خودشان لازم می‌دانسته‌اند که یک مدتی در این مکانها باشند و مجاور باشند و برای مجاورت این مکان هم یک آثار خصای قائل بودند؛ نه تنها عرفا، غیرعرفا هم همین جور؛ شما می‌بینید زمخشری اهل ماوراءالنهر است، اهل شمال ایران قدیم، یعنی اهل سرزمین شوروی فعلی، سرزمین بسیار سردسیر، از آنجا حرکت می‌کند می‌آید سالهای زیاد مجاور سرزمین داغ مکه می‌شود، که من تعجب می‌کنم یک آدمی که عادتش بوده که در سرزمینهای سرد زندگی می‌کند، این چه ایمانی بوده و این چه شوری بوده که سالیان دراز این مرد را.مجاور بیت‌الله الحرام می‌کند که مقلب می‌شود به «جارالله» و در تفسر کشاف در یکی از آیات سوره عنکبوت می‌گوید شما اثر مکانها را غافل نباشید و هر کسی که سالها مجاور خانه کعبه باشد می‌فهمد که یک آثار معنوی در این مجاورت هست که در غیر آن‌جا نیست. یا همین مجدالدین فیروزآبادی شیرازی صاحب قاموس، سالها مجاور مکه بوده.

غرضم این است که اختصاص به عرفا ندارد و غیر عرفا هم از ادبا، فقها، شیعه، سنی(چنین بوده‌اند). شما می‌بینید امین استرآبادی سالها می‌رود در مکه و مدینه مجاور می‌شود و فوائد المدنیّه می‌نویسد، بحرالعلوم سالها مجاور در مکه بوده است. محیی‌الدین هم سالها در مکه مجاور بوده و فتوحات خودش را – که از یک نظر بزرگترین کتاب عرفانی است- در مکه نوشته است و به همین مناسبت فتوحات او «فتوحات مکیه» نامیده می‌شود. با سهروردی معروف (یعنی شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول صاحب حکمةالاشراق، که اینها معاصر هستند) در مکه ملاقات کرده است و

می‌گویندکه ساعتها اینها با یکدیگر در خانه کعبه ملاقات داشتند و به احتمال بسیار قوی- که این جهت بیشتر مورد غفلت است- جناب سهروردی حکمت ذوقی و اشراقی را بیشتر تحت تأثیر محیی‌الدین عربی بوده است تا دیگران. غرض اینکه محیی‌الدین حتی در حکمت اشراقی اسلامی هم اثر فراوان داشته. می‌گویند وقتی از هم جدا شدند، از شیخ اشراق پرسیدند این مرد را چگونه دیدی؟ گفت مرد صالحی بود.

محیی‌الدین شاگردان زیادی داشته است که این کتب عرفانی علمی را اینها نوشته‌اند، از قبیل صدرالدین قونوی. صدرالدین قونوی ضمناً پسرزاده‌اش یعنی پسر زنش هم هست، با مادر او ازدواج کرد و او شاگرد و مرید فوق‌العاده وی بود و در واقع شارح گفته‌های محیی‌الدین، صدرالدین قونوی است.

این فارض مصری در میان شعرای عرب نظیر حافظ ماست؛ یعنی دیوان ابن‌فارض در شعر عربی نظیر دیوان حافظ است، با یک تفاوت که آنهایی که اهل فن‌اند مدعی هستند که حافظ از نظر لطف و ظرافت بالاتر است و از ابن فارض مدعی هستند که حافظ از نظر لطف و ظرافت بالاتر است از ابن‌فارض ولی ابن‌فارض از نظر مقامات عرفانی بالاتر است از حافظ، یعنی چیزهایی را از مقامات عرفانی، او منعکس کرده است که حافظ در آن موضوعات سکوت کرده و در حافظ چیزی منعکس نیست. ابن‌فارض خیلی فوق‌العاده است، عمر زیادی هم نکرده، آن طور که تاریخ می‌نویسد، ۵۶ سال بیشتر از عمرش نگذشته که فوت کرده است. او هم گاهی در مکه بوده و گاهی در مصر. در کوههای مکه می‌رفت گردش می‌کرد، تنها و تحت تأثیر عرفانی خودش بود، و در مصر همین‌طور، و می‌گویند در مکه بود با مصر مغازله می‌کرد، در مصر بود با مکه مغازله می‌زرد. او هم آدم عجیبی است، از عجایب دنیای اسلام است.

قصیده‌آی دارد، تأئیهٔ ابن فارض، در حدود هزار شعر است که همه آنها به «ت» ختم می‌شود، شعرهای معروفی است، که این شعرها از اوست.

وَ اِنّی وَ اَنْ کُنْتُ ابْنَ ادَمَ صورَةً   وَ لکِن فیهِ شاهِدٌ بِابُوَّةٍ

و می‌گویند تمام این شعرها را در حالت بیخودی به اصطلاح گفته و دیگران نوشته‌اند.

داوود قیصری شارح فصوص، از این طبقه است، یعنی از طبقه احیا شده‌ؤا و زنده‌شده‌ؤای محیی‌الدین است. عبدالرزاق کاشانی، شارح دیگر.

مولوی بلخی رومی معاصر بود با صدرالدین قونوی و در قونیه با صدرالدین نشست و برخاست داشت. فوت ملای رومی در حدود سی‌چهل سال بعد از فوت محیی‌الدین است، یعنی محیی‌الدین در حدود ۶۳۵ فوت می‌کند و ملای رومی در سال ۶۲۷، که سال فوت ملای رومی و خواجه نصرالدین طوسی یک سال است. بعد از او هم کسانی که آمدند، مثل محمود شبستری صاحب گلشن راز، جامی که از شارحین فصوص الحکم محیی‌الدین است، همه سخت تحت تأثیر محیی‌الدین عربی هستندن و در اشعار شبستری انسان کلمات محیی‌الدین را کاملاً می‌تواند ببیند.

غرض این است که محیی‌الدین تأثیر غجیبی روی عرفای بعد از خودش گذاشته‌است و دیگران به این مطلب اعتراف کرده‌اند. در میان نویسندگان فارسی زبان، کسی که اگر در این مسائل اظهارنظر می:ند تا اندازه‌ای روی مطالعات است و (بی‌حساب) حرف نمی‌زند، آقای دکتر زرین‌کوب است. وی در کتابی که به نام «ارزش میراث صوفیه» نوشته، این حرف را اعتراف می‌کند و می‌گوید:

« محققان صوفیه بعد از محیی‌الدین، علی‌الخصوص شعرای صوفیه

ایران، از آ» بهره بسیار یافته‌اند.»[1]

محیی‌الدین شعر هم می‌گفته، البته شعرهایش در حد شعرهای ابن‌فارض در عبربی یا حافظ در فارسی نیست ولی شعر زیاد گفته و اصلاً شعر برای او حالت شعری ندارد، در واقع موج است، و بعضی شعرهایش هم در آن حد اعلای از زیبایی است، که گاهی در اسفار شعرهایش را نقل می‌ند. دو سه تا شعر در هفته گذشته آقای دکتر بدوی خواند، گواینکه ایشان این شعرها را خواند به اعتبار شعر آخرش و خوب هم توجیه نکرد، و شعری آن آن به اصطلاح- مقام آخر عرفانی توحیدی خودش را می‌گوید این است:

لقد صار قلبی قابلاً کلَّ صورةٍ　　　فمرعی لغزلان و دیر لرهبان

و بیت لاوثان و کعبهٔ طائف　　　والواح توراهٔ و مصحف قرآن

ادین بدین الحب انا توجهت　　　رکائبه فالدین دینی و ایمانی

شعرهای عجیبی دارد، و از کسانی که سخت در مقابل محیی‌الدین خاضع و فروتن و کوچک است، صدرالمتألهین است.

غرض این است که پدر عرفان نظری محیی‌الدین است و اگر ما درباره عرفان نظری حافظ بخواهیم بحث کنیم جاره‌ای نداریم جز اینکه همان مکتبی را که محیی‌الدین تأسیس کرده است باید ببینیم که اینها چگونه بیان کرده‌آند و آیا حافظ در این زمینه چیزی دارد و یا ندارد. ولی انسان وقتی که وارد بحث درباره عرفان حافظ می‌شود، می‌بیند که خیلی دامنهء درازی دارد، و من حیفم آمد که یک قسمتهایی را اینجا بیان نکنم گو

[1] - ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۶، امیرکبیر ۱۳۵۶ چاپ چهارم.

اینکه ممکن است منجر شود به اینکه من همه حرفهایم را نتوانم بزنم.

آیا حافظ عارف بوده؟

بحث دربارهٔ «عرفان حافظ» که ما عنوان کرده‌ایم مفهومش این است که ما حتماً حافظ را یک مرد عارف فرض کرده‌ایم، آنگاه در چگونگی عرفان حافظ بحث می‌کنیم که عرفان عملی حافظ در چه حد و مرتبه است و عرفان نظری حافظ چگونه است. ولی در عصر ما یک مطلب جدیدی به وجود آمده و خود ما ایرانیها این را به وجود آورده‌ایم و آن این است که اصلاً آیا حافظ واقعاً عارف بوده یا عارف نبوده؟ این اول حرف است برای ایرانیهای امروز.

شما اگر اکثر قریب به اتفاق مقالاتی که امروز در جراید، مجلات؛ روزنامه‌های یومیه و غیریومیه درباره حافظ می‌نویسند و حتی کتابهایی که اخیراً درباره حافظ می‌نویسند و حتی کتابهایی که اخیراً درباره حافظ نوشته‌اند بخوانید و اینها را مقیاس شناسایی حافظ قرار بدهید می‌بینید حافظ به هر چیزی شبیه است جز یک عارف. این را هم نمی‌شود سرسری گرفت و گفت بیخود گفته‌اند. شاید هم واقعاً اینجور باشد و حافظ واقعاً عارف نبوده و بیخود با یک سلسله تأویلات آمده‌اند او را به صورت یک عارف جلوه داده‌اند. واقع مطلب چیست؟ آیا حافظ یک مرد عارفی بوده یا نبوده؟ امروز اغلب حافظ را به صورتی منعکس می‌کنند که هیچ نمی‌شود نام عارف (روی او گذاشت). عرفان هم که یک امر اختراعی امروزی نیست، یک جریانی است که بیش از هزار سال در همان دوره اسلامی از آن می‌گذرد. آیا حافظ از تیپ خواجه‌عبدالله انصاری مثلاً، بوده یا نبوده است؟

عده‌ای اساساً سخت انکار دارند و لااقل قبول ندارند یا مشکوک می‌دانند این مطلبرا که ما حافظ را یک مرد عارف واقعی بدانیم. حالا ما باید ببینیم که حافظ کیست؟ اول باید بفهمیم حافظ کیست، آیا می‌توانیم حافظ

را از اول به صورت یک عارف قبول کنیم؟ اگرنتوانستیم، در همین مرحله توقف می‌کنیم؛ اگر توانستیم، آنگاه می‌رویم ببینیم عرفانش چگونه عرفانی است.

برای شناختن حافظ، ما دو منبع داریم که این دو منبع می‌توانند کمک به یکدیگر باشند: یکی تاریخ است؛ تاریخ حافظ، حافظ را چگونه معرفی می‌کند؟ یعنی آن مقداری که حافظ در تاریخهای معاصر خودش آمده است و به زبان مردمی که در آن زمان یا نزدیک به آن زمان بوده‌اند (چون هر کسی در زمان نزدیک به خودش هم بهتر شناخته است تا کسی که هفتصد هشتصد سال از او گذشته است) حافظ چگونه شناخته می‌شده است و چگونه شخصی بوده و چه شخصیتی داشته است؟ و دوم خود دیوانش؛ از راه دیوانش ببینیم (حافظ) چگونه (بوده است). مرد را از راه سخنش (می‌شناسند): « الَمرءُ مَخبُوٌّ تَحتَ لِسانِهِ»[1] کلام امیرالمؤمنین است: انسان در زیر زبانش پنهان است.

انسان هر کار بخواهد بکند که خودش را مخفی کند و پرده روی زبان خودش بکشد، خیال نمی‌کنم صددرصد بتواند. به هر حال یک منبع دیگر، دیوان است.

این هر دو، منبع خوبی است برای شناسایی حافظ. در بعضی قسمتها ممکن است هر دو توافق داشته باشند. در بعضی قسمتها، از تاریخ حافظ یک چیزهایی – که البته بیشتر مربوط به جزئیات زندگی حافظ است- می‌شود فهمید که از دیوانش نمی‌شود فهمید. یک چیزهایی را هم از دیوانش می‌شود فهمید که از تاریخش نمی‌شود فهمید. مثلاً اوج عرفان حافظ را دیگر تاریخ نمی‌تواند بیان کند، یعنی کسی که «شرح حال‌نویس» بوده نمی‌تواند اوج عرفان حافظ را بیان کند و قهراً تاریخ هم در این قسمت

[1] – نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۸.

سکوت کرده است.

حافظ از نگاه تاریخ

حافظ را در زمان خودش چگونه شخصی می‌شناخته‌اند؟ اتفاقاً حافظ در زمان خودش به گونه‌آی شناخته می‌شده است که جنبه‌ای دیگرش، هم بر جنبه شاعری‌اش غلبه داشته است، هم بر جنبه عارف بودن و درویش بودن؛ یعنی او را اولاً به صورت یک شاعر حرفه‌ای نمی‌شناخته‌اند و حافظ هم زیاد شعر نگفته است، بر ایام عمر حافظ که تقسیم کرده‌اند- یک وقتی آقای محیز طباطبائی این را بیان می‌کرد- شاید در ماه یک غزل گفته باشد؛ غیر از شاعرهای دیگری مثل نظامی یا فردوسی و حتی مولوی است، اینها به شاعر بودن در زمان خودشان بیشتر شناخته می‌شده‌اند. البته شعر حافظ با همه کمی، در همان زمان خودش شهرت پیدا کرده و نه تنها از دروازه‌ای شیراز بیرون رفته بلکه از دروازه‌های ایران بیرون رفته، ولی به هر حال شعر زیاد نگفته و در زمان خودش هم به نام یک شاعر معروف نبوده، همچنانکه در زمان خودش به عنوان یک درویش و یک صوفی حرفه‌ای هم معروف نبوده است. متصوّفه مردم پنهانی نبوده‌اند، سلسله‌ها و رشته‌ها داشته‌اند،استادهایشان همه مشخص بوده، این شیخش آن بوده، آن شیخش آن بوده، که سلسله‌های صوفیه را نوشته‌آند، و بلعاوه شما می‌بینید که اینها اغلب در لباس و در «زیّ» با دیگران تفاوت داشته‌اند، کلاهشان کلاه مخصوصی بوده، و در عصرهای اخیر کشکول و طبرزین و اینجور چیزها بوده، سر نمی‌تراشیده‌اند، به قول خود حافظ «نه هر طبرزین و اینجور چیزها بوده، سرن نمی‌تراشیده‌اند، به قول خود حافظ« نه هر که سر بتراشید قلندی داند». ظاهراً حافظ حتی زیّ تصوف هم نداشته؛ اگر چه گاهی در تعبیرات خودش مثلاً می‌گوید « حافظ این خرقه پشمینه بینداز و

برو» ولی اینها دلیل نمی‌شود که واقعاً حافظ عملاً هم خرقه پشمینه می‌پوشیده است. این «خرقهء پشمینه» هم که لفظش آمده، مثل خیلی الفاظ دیگر حافظ است، که بعد روی آن بحث می‌کنیم. این را من صد در صد نفی نمی‌کنم که حافظ درزی اهل تصوف نبوده، ولی تا آنجا که من مطالعه کرده‌ام قرینه‌ای به دست نیامده است که درزی اهل تصوف بوده و بلکه قرائن بر خلاف است، و حتی با اینکه این مرد در دیوان خودش تکیه زیاد دارد که بی«دلیل راه» - یعنی بی‌مربی، آنچه که متصوفه او را «مرشد» و احیاناً «شیخ» و «استاد» می‌گویند – (نباید طی طریق کرد و) تکیه عجیب دارد که کسی بدون استاد و مربی محال است که این راه را بتواند طی کند:

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

که بعد در جای خودش خواهیم گفت که حافظ اشعار زیادی در این زمینه دارد و این یکی از مسائل فوق‌العاده عظیمی است که این طبقه روی آن تکیه دارند که هر کسی، مثل پزشک خانوادگی- نه مثل پزشکهای معمولی- در این طب روحی، یک پزشک مراقب احتیاج دارد، یعنی یک کسی که همیشه بر روح او اشراف داشته باشد، نه کسی که یک وقتی اگر مشکلی بود برود سراغش حالش را به او عرضه بدارد، مثل طبیبی که ما احیاناً به او مراجعه می‌کنیم؛ نه فقط خواندن کتاب کافی نیست، مراجعه به پزشک کافی نیست، بلکه اینها معتقدند هر کسی باید یک پزشک معالج مراقب دائم داشته باشد و بدون آن محال است (بتواند این راه را طی کند)؛ آری، با اینهمه تکیه‌آی که این مرد روی این امر دارد، یک نفر هنوز نتوانسته نشان دهد که مرشد او چه کسی بوده، مسلّم داشته ولی (مشخص) نیست. معلوم است که مربی او از این تیپ مشایخ معروف صوفیه و از این سلسله‌های معروف متصوفه نبوده و به طور کلی تصوف شیعی از تصوف سنی این امتیاز را دارد که این سلسه‌ها و این تشریفات بیشتر مال متصوفه اهل تسنن است و متصوفه شیعه، هم عمیقتر از متصوفه اهل تسنن و هم

کمتر اهل این حرفها هستند که شیخی و استادی و او استادش را نشان بدهد، او استادش را نشان بدهد؛ بسا هست که اینها را در زمان خودشان

هیچ کس نمی‌شناخته است که دارای عالیترین مقامات عرفان هستند، حتی همسایه خانه‌اش، زنش، بچه‌اش، شاگردش نمی‌شناخته‌آند که این بالاترین مقامات عرفان را دارد، ولی واقعاً داشته، فقط همان معلم خاصش او را می‌شناخته، از غیر او همیشه پنهان بوده؛ و من یک قرینه‌ای هم پیدا کرده‌آم که بعد ان‌شاءالله خواهیم گفت: حافظ یک مدتی کوشش کرده که به اهتمام خودش، یعنی بدون استاد و معلم و مربی، این راه را طی کند، بعد که سالها زحمت می‌کشد، خون جگر می‌خورد و حتی به یک سلسله مکاشفات نائل می‌شود، می‌رسد به آنجا که نه، بدون «دلیل راه» امکان ندارد، می‌گوید که چنین کردیم و نشد، چنان کردیم نشد،... آخرش می‌گوید که بدون دلیل راه اهتمام کردیم و نشد. معلوم می‌شود مدتی این‌جور بوده، ولی بعد مسلّم پیدا کرده.

خوب، این هم خودش یک قرینه‌ای است که حافظ اگر یک کسی می‌بود که در زمان خودش خرقه‌ای داشت و کلاه چند ترکی و از این حرفها، مسلّم شیخش هم معروف و شناخته بود و می‌گفتند (او شاگر فلان شیخ بوده است).

کسانی که حافظ را در زمان خودش یا نزدیک به زمان خودش توصیف کرده و القابی برایش ذکر کرده‌اند، نه لقب شاعری به او داده‌اند و نه لقب عرفانی، بلکه گویی اصلاً یک فقیهی را، یک حکیمی را، یک ادیبی را دارند تعریف می‌کنند، تمام عناوین هست جز اینجور عناوین. البته این نکته را دیگران توجه کرده‌اند، مرحوم شیخ محمدخان قزوینی در مقدمه‌ای که بر دیوان حافظ نوشته این نکته را ذکر کرده است. می‌دانید که دیوان حافظ را اول بار شخصی از معاصران و ظاهراً از همشاگردیهای حافظ- که

نزد استادهایی همین دروس ظاهری را (حکمت، کلام، منطق، تفسیر) می‌خوانده‌اند- بعد از وفات حافظ جمع کرده. اسمش را در بعضی از چاپها به نام «محمد گل‌اندام» نوشته‌اند، ولی قزوینی و دیگران می‌گویند این اسم در نسخه‌های متأخرتر اضافه شده و در آن نسخه‌های خیلی قدیمی اسم «محمد گل‌اندام» نیست، ولی معلوم است که یکی از معاصرین حافظ است، و آن معاصر می‌گوید غالباً استاد ما قوام‌الدین عبدالله (یکی از استادهاشان) به حافظ اصرار می‌کرد که این شعرها را جمع کن، حیف است این شعرها از بین برود، و حافظ تعلل می‌کرد، مثل اینکه یک حالت عرفانی به او اجازه نمی‌داده اینها را جمع کند؛ می‌گوید تا در سال ۷۹۲ وفات یافت، بعد از وفاتش ما آمدیم شعرها را جمع کردیم. این مرد که همشاگردی حافظ بوده است، وقتی که از حافظ نام می‌برد به این عناوین نام می‌برد:

« ذات ملک صفات، مولانا الاعظم السعید، المرحوم الشهید (مقصود شهید عرفان و عشق است) مفخر العلماء، استاد نحاریر الادباء، معدن اللطائف الروحانیه، مخزن المعارف السبحانیه، شمس‌الملة والدین محمد الحافظ الشیرازی».

نه یک عنوان عرفانی دارد نه یک عنوان شعری. بعد هم می‌گوید: «طیب الله تربته و رفع فی عالم القدس رتبته» گویی یک فقیهی را دارد توصیف می‌کند. باز مرحوم قزوینی می‌گوید که یک نسخه از دیوان حافظ که یک کاتبی که یا خیلی نزدیک به زمان حافظ بوده یا معاصرش بوده استنساخ کرده است، در آخر که از این مرد یاد کرده به این عناوین یاده کرده است:

«تمّ دیوان المولی العالم الفاضل، ملک القرّاء و افضل المتأخرین، شمس الملة والدین، مولانا محمد الحافظ روّح الله روحه و اوصل فتوحه و نّور مرقده.»

مرحوم قزوینی می‌گوید که:

« از القاب و نعوتی که این کاتب بسیار نزدیک به عصر خواجه و شاید معاصر خواجه در حق او نگاشته بدون اینکه هیچ عبارتی دیگر دال بر اینکه وی از مشاهیر عرفا و صوفیه عصر خود بوده از قبیل قطب السالکین، فخرالمتألهین، ذخر الاولیاء، شمس‌العرفاء، عارف معارف لاریبی، واقف مواقف اسرار غیبی، و امثال ذلک – که در نسخ جدیده معمولاً بر اسم او می‌افزایند- در حق او استعمال کرده باشد، شاید بتوان استنباط کرد[۱] که خواجه در عصر خود بیشتر از زمره علما و فضلا و دانشمندان به قلم می‌رفته تا از فرقه عرفا و صوفیه، یعنی جنبه علم و فضل و ادب او بر جنبه عرفان و تصوف او غلبه داشته[۲] و علاوه بر این از نعت « ملک القراء» که کاتب در حق او استعمال کرده، به نحو وضوح معلوم می‌شود که خواجه از معاریف قراء عصر خود محسوب می‌شده و به همین سمت مخصوصاً در زمان خود مشهور بوده و این بیت او که گوید:

عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ   قـرآن زبر بخـوانی با چـارده روایت

[۱] – مرحوم قزوینی همیشه حزمهایش را هم به صورت «شاید» می‌گوید.

[۲] – البته این نظر را ما به این معنا قبول نداریم که واقعاً غلبه داشته ولی در اشتهار میان مردم مسلّم غلبه داشته، شاید مقـصود ایـشان هـم همین بوده.

در حق او صادق و به هیچ وجه این گونه تصریحات او از قبیل اغراق و مبالغه شاعرانه نبوده است و تخلص «حافظ» (یعنی حافظ قرآن) بکلی اسم بامسمی و صفت بارز او بوده است.»

من از دیوان حافظ دو نسخه بیشتر ندارم، یکی نسخه مرحوم قزوینی، و دیگر نسخه‌ای که آقای سیدابوالقاسم انجوی شیرازی اخیراً چاپ کرده و جزو نسخ خوب حافظ است. البته ایندو می‌توانند جامع باشند، از نظر اینکه مرحوم قزوینی تکیه‌اش بیشتر بر نسخ قدیم است و به ذوق و این حرفها هیچ اعتماد ندارد و آقای انجوی شیرازی و تیپش افرادی هستند که خیلی به نسخ قدیمه اعتنایی ندارند، می‌گویند ما هر شعری هم که در دیوانهای منسوب باشد، اگر ببینیم به تیپ شعر حافظ می‌خورد قبول می‌کنیم.

حافظ معلم رسمی هم زیاد داشته، یکی از استادهایش میرسند سیدشریف جرجانی معروف است.

درمقدمهء حافظ انجوی از حافظ شیرین سخن مرحوم دکتر معین نقل می‌کند(مرحوم دکتر معین هم یک آدمی بود که همیشه مستند حرف می‌زد، هیچ وقت بی‌استناد حرف نمی‌زد):

«هرگاه در مجلس درس میرسیدشریف علامه گرگانی شعر خوانده می‌شد، می‌گفت به عوض این ترّهات به فلسفه و حکمت بپردازید، اما چون شمس‌الدین محمد می‌رسید علامه گرگانی می‌پرسید بر شما چه الهام شده است؟ غزل خود را بخوانید. شاگردان علامه به وی اعتراض

می‌کردند این چه رازی است که ما را از سرودن شعر منع می‌کنی ولی به شنیدن شعر حافظ رغبت نشان می‌دهی؟ استاد در پاسخ می‌گفت: شعر حافظ همه الهامات و حدیث قدسی و لطائف حکمی و نکات قرآنی است.»

«لطائف حکمی با نکات قرآن» تعبیر خود حافظ است که می‌گوید آنچه من می‌گویم لطائف حکمی است با نکات قرآنی. این جمله میرسید شریف در واقع از خود حافظ گرفته (شده).

معلوم می‌شود که حتی در زمانی که حافظ هنوز جوان و شاگرد میرسیدشریف بوده، تلقی افرادی نظیر میرسیدشریف از حافظ در این حد بوده است.

یادم نیست من در کجا خواندم که این لقب «لسان الغیب» را که به حافظ داده‌اند مال عصرهای متأخر نیست، از همان زمانهای قدیم به او «لسان الغیب» می‌گویند. اگر این حرف درست باشد، قرینه دیگری است که این مرد از همان زمان خودش به عنوان یک مرد عارف اهل معنا (شناخته می‌شده) به طوری که اساساً او را زبان غیب می‌دانسته‌اند یعنی اینجور فکر می‌کردند که این شعرها را که او سروده، او نبوده به عنوان یک بشر که بسراید، بلکه از غیب به زبان او جاری می‌شده است؛ چنین اعتقادی داشتند.

از تاریخ حافظ، هر چه که ما مطالعه کنیم، این مطلب روشن می‌شود که حافظ یک مردی بوده در زیّ علما و البته در عین اینکه یک عارف بوده (نزدیکانش او را به صورت یک عارف می‌شناخته‌اند اما نه به صورت یک درویش و صوفی حرفه‌ای) بیشتر به عنوان یک عالم معروف بوده است. آن محمد گل‌اندام هم وقتی می‌خواهد عذر بیاورد برای اینکه حافظ خودش

فرصت نکرد و نخواست (دیوانش را جمع کند)، می‌گوید «اینقدر مشغول مطالعه کتب دواوین عرب و کشّاف و مفتاح و مصباح و... بود که فرصت نداشت». گویی کسی مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی را وصف می‌کند.

مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی اعلی الله مقامه از شعرای بسیار زبردست است، خواهرزاده قاآنی هم هست، خیلی هم خوب شعر می‌گوید، مجتهد و مرجع تقلید، ولی خیلی کم شعر گفته؛ حالا کسی بگوید آقای آمیرزا محمدتقی دیوانشان را جمع کرده‌اند یا نه؟ آدم می‌گوید ایشان آنقدر مشغله داشت که دیگر نمی‌رسید بیاید دیوانش را جمع کند. درباره حافظ اینجور فکر می‌کردند که اینقدر مشغله علمی داشت که خودش دیگر نمی‌رسید بیاید شعرهایش را جمع کند.

پس چهره حافظ در تاریخ به این شکل منعکس است.

حافظ از نگاه دیوانش

اما بیاییم سراغ منبع دوم شناخت حافظ یعنی دیوان حافظ. در زمان ما بیشتر حافظ را می‌خواهند از روی دیوان و اشعار و گفته‌هایش بشناسند. این هم البته راه درستی است، خودش یک راه شناسایی است، ولی نظر به اینکه در میان همه شعرا- به نظر من اعم از فارسی و عربی، و شاید ابن فارض هم مثل حافظ نباشد- هیچ کس مثل حافظ اینجور نیست که در شعرش یک دوگانگی ظاهری مشهود باشد، (لذا شناخت حافظ از راه دیوانش خالی از دشواری نیست). در بعضی از اشعارش یک حالت لاابالی‌گری و فسق و فجور و پشت پا زدن به همه سنن و مقدسات، و دم غنیمت شمردن و بی‌اعتنا به همه چیز بودن منعکس است، و از آن طرف هم اشعاری دارد که بدون هیچ‌گونه توجیه و تأویلی مخّ عرفان و مخّ اخلاق است و نقیض اینها، یعنی درست نهی اینها. یک چنین دونگانگی در اشعار

حافظ مشهود است، و همین جهت سبب شده که حافظ در زمان ما به شکلی در آمده است که احدی نظیر ندارد؛ یعنی آن آدم لذتجوی لذت‌پرست میخواره‌ای که سر و کارش جز با شراب و رباب و چنگ و این حرفها نیست، یعنی یک آدم به اصطلاح امروزیها اپیکوری، در کار خودش از حافظ مدد می‌گیرد، و در بسیاری از مجالس و بزمها دیوان حافظ سوم شراب و رباب است، که می‌بینید، و از طرف دیگر همین دیوان حافظ در محافل دیگری همیشه بوده و هنوز هم هست، در محافلی که افرادی می‌آیند می‌نشینند، حالت تجرد به خودشان می‌گیرند، گناهان خودشان را یاد می‌کنند، عبادت می‌کنند، حالت ذکر به خودشان می‌گیرند، شعرهای حافظ را می‌خوانند، اشک می‌ریزند و می‌گریند، افراد خیلی بزرگی حافظ از سجاده‌شان جدا نمی‌شود؛ یعنی در بزم آنها سوم شراب و رباب است، و در محفل الهی و روحانی اینها سوم قرآن و صحیفهٔ سجادیه است. اینها دیگر صحبت «به خودبندی» نیست، و من چنین اشخاصی را سراغ دارم. افرادی نظیر مرحوم فیض مثلاً، به حافظ به این چشم و دیده نگاه می‌کردند. حالا این چگونه است؟ و واقعاً هم اگر ما به اشعار حافظ نگاه کنیم، در نظر ابتدائی لااقل، این دوگانگی و دوگونگی را در آن می‌بینیم. پس حافظ نگاه کنیم، در نظر ابتدائی لااقل، این دوگانگی و دوگونگی را در آن می‌بینیم. پس حافظ کیست؟ از این شعرهایش می‌خواهیم بفهمیم کیست.

شناخت یک نفر از روی اثرش، دیوانش، کاری است منطقی، یعنی دیوانش را باید تحلیل کرد، حالا ممکن هم هست احیاناً کسی برسد به جایی که آخرش نتواند او را بشناسد، ولی بالاخره اقدام به این کار، کاری است عملی، بعد ببینیم به نتیجه می‌رسیم یا نمی‌رسیم. اگر نرسیدیم که نرسیدیم، ولی اگر رسیدم راه، راه صحیحی است، راه تحلیل دیوان و اثر

یک شاعر.

در مورد حفاظ، فرضیه‌های زیادی هست. ما باید این فرضیه‌ها را یک یک بیان کنیم، بعد هر یک از آنها را با قرائن موجود تطبیق نمی‌کند، و احیاناً قرائن تاریخی هم ممکن است در بعضی موارد به کمک ما بیاید، درست مثل همین که علمای امروزی در مسائل طبیعی، اول یک فرضیه‌ای در ذهنشان برق می‌زند، به اصطلاح این مرحلهٔ تئوری است، بعد می‌آورند در مرحله پراتیک و عمل، ببینند این فرضیه با واقع انطباق پیدا می‌کند یا نمی‌کند.

فرضیه اول درباره حافظ: حافظ صرفاً یك هنرمند است

اولین فرضیه درباره دیوان حافظ این است که حافظ در دیوانش صرفاً یک شاعر است به تمام معنی کلمهء شعر و شاعر، یعنی یک هنرمند است؛ حافظ در دیوان خودش هیچ هدفی نداشته جز اینکه می‌خواسته است یک شاهکار هنری به وجود بیاورد. هنرمند وقتی که می‌خواهد یک شاهکار هنری به وجود بیاورد. هنرمند وقتی که می‌خواهد یک شاهکار هنری به وجود بیاورد تمام همتش این است که از چه موادی و برای چه هدفی یک شاهکار بهتر می‌شود به و جود آورد. او دیگر لازم نیست به آن ماده اعتقاد داشته باشد، (نگاه می‌کند) چه به درد کارش می‌خودر. یک مجسمه‌ساز هدفش این است که یک مجسمه عالی بسازد، آنگاه دنبال سوژه خوب است؟ و از چه ماده‌ای می‌شود ساخت؟ با گچ بهتر می‌شود ساخت یا با فلز و یا با سنگ؟ یا بهلولی هست در مدرسه سپهسالار، بهلول معروف. برای این نقاشها بهترین سوژه این جناب بهلول است، خیلی قیافه خوبی است که نقاشی‌اش را بخواهند بکشند یا مجسمه‌اش را بخواهند بریزند. حالا اگر کسی بیاید

مجسمه بهلول را بریزد، این علامت ارادت فوق‌آلعاده‌آی است که به بهلول دارد؟ نه، هنرمند دنبال سوژه و موضوع می‌گردد که هنر خودش را به بهترین وجهی ظاهر کند. شعر، خودش هنر است. ارسطو هم شعر را اول جزو منطق نشمرده بود، خطابه و شعر از «صناعات خمس» را جزو فنون یعنی جزوه هنر آورد، منتها بعد گفتند همه اینها جزو هنرهاست، هم علم است هم هنر، و لهذا اسم «صناعات خمس» گذاشتند، اینها صنعت است و هنر. در اینکه حافظ فوق‌العاده هنرمند است و شاعر به تمام معنی کلمه، یعنی از نظر هنری به تمام معنی کلمه شاعر است، و یک هنرمند فوق‌العاده مقتدر است، احدی بحث ندارد. این فرضیه می‌گوید حافظ یک هنرمند است و دیوان شعر او را هم از نظر محتوا نباید جدی گرفت،هیچ جایش را، نه آنجایی که دم از می و معشوق و این حرفها می‌زند و نه آنجایی که دم از خدا و عرفان و سلوک می‌زند، هر دو برای حافظ سوژه هستند و بس، او بابایی بودده هنرمند، و هنرمند عاشق هنرش است و دنبال سوژه می‌گردد، خصوصاً که از قدیم گفته‌اند: «اَحْسَنُ الشِّعْرِ اَکذَبُهُ» اصلاً شعر با دروغ دست شده؛ آن شعری هم که قرآن نهی می‌کند و پیغمبر فرمود: « لَئنْ یُمْلَأ بَطنُ الرَّجُلِ قَیْحاً خَیْرٌ مَنْ اَنْ یُمْلَأ شِعراً» همین شعری است که محتوایش تخیل محض باشد، بعد هم فرمود: « اِنَّ مِنَ الشِّعرِ لَحِکْمَةً»[1] بعضی اشعار هم حکمت است؛ ولی اساس شعر (تخیل است). در منطق هم شعر را به عنوان یک موضوع تخیل و یک امر تخیلی(می‌سناسند)، یعنی به نظم کار ندارند، که حالا خودش تعریف خاصی دارد.

اگر اینجور باشد، از دیوان حافظ چیزی را جع به شخصیت حافظ

[1] – بحارالانوار، ج ۷۹/ ص ۲۹۰.

نمی‌شود استنباط کرد.

داستانی نقل می‌کنند که فرزدق یک وقتی در ضمن اشعارش این شعر را گفت:

فَبِتْنَ بِجانِبَیِّ مُصَرَّعاتٌ   وَ بِتُّ اَفَضُّ اَغْلاقَ الخِتام.[8]

دارد وصف می‌کند یک عده زنهایی را که با آنها بسر می‌برده. خلیفهء وقت گفت تو در این شعرها اقرار به زنا کرده‌ای، باید حد بر تو جاری شود (چو می‌گوید این جماعت نسوان در دو طرف من راحت خوابیده بودند، کار من هم تا صبح جز قفل بسته بازکردن چیز دیگری نبود، گفت این اقرار به زناست). فرزدق گفت: «انَّ کِتابَ اللهِ یَدْرَءُ عَنَّا الْحَدَّ» قرآ» حد را از من برداشته. گفت: چطور؟ گفت: خداوند متعال می‌فرماید: «وَالشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغاوُنَ اَلْم تَرَ اَنَّهُمْ فی کُلِّ وادٍ یَهیمونَ وَ اَنَّهُمْ یَقولونَ مالایَفعَلونَ»[9] کار شاعر این است که کارِ نکرده را توصیف کند.[10] به خود حافظ هم [چنین چیزی نسبت‌داده‌اند] (البته این افسانه است که به او نسبت می‌دهند، می‌گویند با امیرتیمور ملاقات نکرده) که می‌گویند گفت:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را   به خال هندیش بخشم سمرقند و بخار را

این فقط در منطق یک شعر درست است که یک شاعر آسمان جُل بگوید « به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را». امیرتیمور به او گفت: این حرفها چیست می‌گویی؟ من اینهمه جان کنده‌ام تا سمرقند و بخارا را فتح کرده‌ام، تو به یک خال سیاه می‌بخشی؟ گفت اینهمه بخشش کرده‌ام که حالا چیزی ندارم و اینجور جلنبر هستم! البته این افسانه است که به او نسبت می دهند؛ می گویند با امیر تیمور ملاقات نکرده.

---

[8] – دیوان فرزدق، ج ۲/ ص ۸۳۶، چاپ و تحقیق عبدالله الصاوی، قاهره ۱۳۹۶

[9] – شعرا. ۲۲۴– ۲۲۶.

[10]. کشکول شیخ بهایی، ج ۴/ ص۹.

زبان، زبان شعر است و زیان، زبان هنرمند است.

یک داستانی مطیع‌الدله حجازی در کتاب آینه [11] نقل می‌کند که یک بیچاره‌ای که آثار شاعر بلژیک را (که ظاهراً نظرش به موریس مترلینگ است[12] و داستان واقعی هم هست) خوانده بود و مجذوب تخیلات لطیف و انسانی و اخلاقی جناب مترلینگ شده بود[13]، از فلان کشور بار سفر بست که برود به ملاقات او. رفت ملاقات کند، یک خانم سکرتری داشت، گفت او ملاقات نمی‌دهد. گفت من از راه دور آمده‌ام، چندین کشور را طی کرده‌ام، می‌خواهم چند دقیقه استاد را زیارت کنم. هر چه این زن بدبخت گفت آقا برگرد، وقت ندارد، دید نمی‌شود (آن زن می‌دانست چه چیز است). تا آخر از بس او اصرار کرد، هر جور بود یک وقتی برایش گرفت. آن شخص می‌گوید که رفتم، تا در اتاق را باز کردم یک وقت دیدم بدترکیب بدهیکلی با اخمهای درهم کشیده آمد بیرون و گفت از جان من چه می‌خواهی؟! برو گم شو! و از این حرفها؛ عکس تمام آن چیزهایی که من در آثارش خوانده بودم. مات مبهوت ماندم. بعد آمدم به آن زن گفتم این همان است که اینهمه آثار می‌نویسد؟! گفت: بله گفتم همان است که اینهمه چیزهای خوب و زیبا نوشته است؟! گفت: بله. گفتم: من که باور نمی‌کنم. آن زن انگشترش را در آورد، گفت این انگشتر من چگونه انگشتری است؟ خیلی زیباست؟ گفتم: بله، گفت: آیا چون این خیلی زیباست، دلیل براین است که انگشترساز هم خیلی زیباست؟ گفتم: نه. گفت: آخر این هنر است، ممکن است او خیلی آدم بدترکیب بداخلاقی

---

[11]. ص ۹۳- ۱۰۰.

[12] [ولی ظاهراً نظر نویسنده به موسیو پیرلاتوش بوده است.]

[13] مترلینگ خیلی شاعر است، در نثر خودش هم شاعر است، یعنی نثرش هم شاعرانه است، او واقعاً شاعر است و فیلسوف نیست.

باشد از هر جهت، ولی این هنر را هم دارد که انگشتر زیبا می‌سازد. نویسنده فقط هنرمند است، هنرش این است که یک اثر زیبایی خلق کند، این که دلیل نمی‌شود که خودش زیبا باشد، تو اشتباه کرده‌ای.

عده‌ای درباره حافظ چنین اعتقادی دارند.

این مطلب را نمی‌شود با دلیل و برهان رد کرد؛ معنایش این است که ظاهر کلام حافظ در هیچ مقوله‌ای حجت نیست. این را نمی‌شود رد کرد، ولی هیچ کس که آشنا با دیوان حافظ باشد هم نمی‌تواند این حرف را قبول کند که آن اشعار عرفانی حافظ را یک شاعر که صرفاًهنرمند بوده و اساساً واقف به رموز عرفان و سیرو سلوک و معنویت و اینها نبوده (سروده است) و او توانسته چنین اثر جاویدانی خلق کند که بعد از هفتصد سال اشکها را در خلوتهای شب جاری کند. عرض کردم این، برهان نیست، ولی برای خود من شخصاً هیچ وقت چنین چیزی قابل قبول نیست. دلیلش هم این است که امروز چرا حافظی به وجود نمی‌آید؟ آیا دیگر قریحه‌ها خشک شده، که حافظی نباشد، سعدی‌ای نباشد؟ دلیل ندارد قریحه‌ها خشک شده باشد؛ روحها در مسیر دیگری است، یعنی روح حافظ دیگر وجود ندارد که اثری مثل حافظ و حتی مثل جامی به وجود نمی‌آید؛ این دیگر یک امر شخصی است و « اَلْمَرءُ مَخْبُوٌّ تَحْتَ لِسانِهِ» در اینجا کاملاً مشهود است؛ همان طور که خود قرآن کریم- که گفتیم عده‌ای حافظ را سومِ قرآن و صحیفه قرار می‌دهند از نظر مناجاتها و راز و نیازهاشان – اثر خودش را در دنیای روی زیبایی‌اش دارد، ولی یک زیبایی‌ای که از یک افق مافوق بشری برخاسته، و چقدر قرآن روی این موضوع تکیه می‌کند. اعجاز قرآن این است

(وَ اِذا سَمِعوا ما اُنزِلَ اَلَی الرَّسولِ تَری اَعْیُنَهُمْ تَفیضُ مَنَ الدَّمْعِ مِمّا عَرَفوا مَنَ الْحقِّ[۱۴] * اِنَّما المُؤمِنونَ الَّذینَ اِذا ذُکِرَاللهُ وَ جِلَتْ قُلوبُهُمْ وَ اِذا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ ایاتُهُ زادَتْهُمْ ایماناً وَ عَلی رَبِّهِم یَتَوَکَّلونَ[۱۵]* اِذا ذُکِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلوبُ الَّذینَ لایُؤمِنونَ بِالاخِرَهِ [۱۶]* اَللهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الحَدیثِ کِتاباً مُتَشابِهاً مَثانیَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلودُ الَّذینَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ[۱۷]). این دیگر یک امر ساختگی نبود. پیغمبر اگر یک هنرمند می‌بود نمی‌توانست چنین کاری را خلق کند. امام زین‌العابدین اگر فقط یک هنرمند می‌بود، محال بود اثر جاویدی مثل صحیفه خلق کند. یک هنرمند هر چه فصیح باشد، هر چه بلیغ باشد، محال است بتواند دعای کمیل خلق کند؛ به عقیده من: و همین طور یک آدمی که روحش روح سوخته و عرفان نباشد، خودش متأثر نباشد، امکان ندارد که یک چنین آدم بی‌خاصیت - نمی‌خواهم بگویم یک آدم فاسق فاجر، نه، یک آدم عادی، یک ملای معمولی، یک مدرس شرح مطالع (همان‌طور که گفته‌اند حافظ شرح مطالع تدریس می‌کرده) و استاد کشّاف و از این حرفها- غزلی در

[۱۴] مائده/ ۸۳.

[۱۵] انفال/ ۲.

[۱۶] زمر/ ۴۵.

[۱۷] زمر/ ۲۳.

این حد بگوید:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری — ارادتی بنما تا سعادتی ببری

بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش — که بنده را نخرد کسی به عیب بی‌هنری

می صبوح و شکر خواب صبحدم تا چند — به عذر نیم شبی کوش و گریه سحری

تا آخرش، که یکی از آن برازنده‌ترین غزلیات حافظ است. امکان ندارد چنین چیزی، اینها حرف مفت است. ولی عرض کردم کسی بخواهد با دلیل و برهان بگوید چنین نیست، (مشکل است)؛ بعلاوه با اینهمه صراحتی که این مرد دارد می‌گوید، دیگر نمی‌شود کاری کرد. این یک فرضیه.

خوشبختانه این فرضیه امروز در زمان ما طرفدار ندارد که ما خیلی بخواهیم یقه برای آن پاره کنیم. امروز نمی‌گویند که حافظ فقط یک هنرمند محض بوده. از بعضی گفته‌های همین آقای انجوی شیرازی این حرف برمی‌آید که حافظ یک مردی بود که از زمان خودش رنجیده بود و چون از عصر خودش و مردم و محیطش رنجیده بود به هنر خودش پناه آورده بود؛ ولی او هم به این شدت نمی‌خواهد این حرف را بزند.

فرضیه دوم: حافظ اشعار خود را در حالات مختلف گفته است

فرضیه دوم- که این هم فرضیه عجیبی است- این است که حافظ این حرفهای ضد و نقیض را (که خیلی هم ضد و نقیض است و ما بعد دربارهٔ تناقضهای ظاهری حافظ بحث خواهیم کرد) تحت تأثیر حالات مختلف گفته؛ آنجایی که در حد اعلای اپیکوری گفته، در آن وقت حالتش هم

حالت اپیکوری بوده و خلاصه از هیچ چیز نمی‌گذشت اگر گیرش می‌آمد،و آن وقتی هم که در اوج عرفان گفته، در آن وقت هم حالت عرفانی داشته؛ یعنی این نوسانی که شما در دیوان حافظ می‌بینید، منعکس کنندهٔ نوسان روحی خود حافظ است، در این حد که بین‌المشرق و المغرب است؛ تا این حد روح حافظ در نوسان بوده. می‌گوییم چطور چنین چیزی می‌شود؟ اوارد براون نظرش این است. او کتابش تاریخ ادبیات ایران را به انگلیسی نوشته؛ در جلد سومش می‌گوید حافظ آنجایی که راجع به میخوارگی گفته مقصودش همین میخوارگی بوده، آنجایی هم که راجع به مخّ عرفان گفته واقعاً در آن وقت عارف بوده. بعد به انگلیسیها می‌گوید شما ممکن است تعجب کنید مگر می‌شود یک نفر اینطور باشد؟ می‌گوید ایرانیها را نشناخته‌اید، ایرانی یک چنیین جنس آدمی است... [۱۸]

---

[۱۸] [ظاهراً اندکی از پایان این جلسه روی نوار ضبط نشده است].

بحث ما رسید به اینجا که حافظ خودش در لحن اشعارش طوری هست که این امکان را به افراد داده که به اشکال گوناگونی تفسیر شود. یک نوع تفسیر او به اصطلاح تفسیر مادی حافظ است، یعنی آن چیزهایی که در زبان حافظ آمده است از می و معشوق و شک و حیرت و دم غنیمت شمردن و امثال اینها- که به قول فرنگیها حافظ ار یک شاعر اپیکوری معرفی می‌کند- به همین ظاهرش حمل کنیم و بگوییم مقصودش هم همین است. در جلسه پیش گفتیم که بسیاری حافظ را همین جور تفسیر می‌کنند ولی آنها هم به عمد و توجه یا نه، قسمتی از اشعار حافظ در این زمینه را به حساب می‌آورند، همان اشعار مادی به اصطلاح، که مفهومی این گونه دارد، و قسمت دیگر را [مسکوت می‌گذارند] در واقع آن مقدار از مفاهیم ماده پرستی حافظ آورده می‌شود که خود این نویسندگان را بتواند توجیه کند، یعنی چیزهایی را که حاضرند به خودشان نسبت بدهند و نه بیشتر، و اما در حدودی که حتی خودشان هم ابا دارند که به خودشان چنین نسبتهایی بدهند، در آن اشعار حافظ سکوت می‌کنند و ما گفتیم حالا

ببینیم چه از آب درمی‌آید، و درآوردیم که اگر حافظ را اینجور تفسیر کنیم، برای حافظ جز همان هنر شاعری چیزی باقی نمی‌ماند، بلکه یک انحطاط اخلاقی روحی در منتها درجه، منتها با هنر فوق‌العادهء شعری. این یک گونه تفسیر.

البته اینجا ممکن است کسی بگوید که چه مانعی دارد؟ مگر ما قول داده‌ایم که حافظ اینجور نباشد؟ ما باید ببینیم حافظ در واقع چگونه بوده است. سخن ما هم همین است. این طرز فکر، یعنی طرز فکر اینچنین مادی برای یک شاعر و هنرمند، در جهان اسلام سابقه دارد و بوده‌اند شعرایی که اشعر و ادب و هنرشان در همین زمینه‌ها بوده و بی پرده و مکشوف این مدعای خودشان را بیان کرده‌اند. فرنگیها اینجور افراد را «اپیکوریست» می‌نامند، البته خودشان- یعنی تاریخ فلسفه نویس‌ها- می‌گویند روی یک نسبت غلطی است که به اپیکور می‌دهند، والا خود اپیکور هم به این معنا لذت پرست نبوده است، ولی اصطلاحی شده.

یزیدی‌گری

در جهان اسلام اول کسی که در شعر خودش مفاهیم معنوی و مذهبی و اخلاقی را به مسخره گرفت و بی‌پرده دم از لذت و عیش و شراب و شاهد و اینها زد و مقصود او هم جز همین امور ظاهری نبود یزیدبن معاویه است، و آنچه که اروپاییها آن را «اپیکوریسم» می‌نامند مسلمین باید «یزیدی‌گری» بنامند، چون اول کسی که این باب را در جهان اسلام فتح کرد یزید بود. البته می‌دانید که یزید شاعری فوق‌العاده زبردست بوده، خیلی شاعر بلیغی بوده، و دیوانش هم شنیده‌ام چاپ شده، و معروف است که قاضی‌ابن‌خلّکان معروف که از علمای بزرگ اسلام و مورخ بزرگی است و کتابش جزوه اسناد تاریخی دنیای اسلام است و خودش مراد ادیبی هم هست، شیفته فوق‌العادهٔ

شعر یزید بوده، به خود یزید اراداتی نداشته ولی به شعر یزید فوق‌العاده ارادتمند بوده، و در اشعار یزید همین مضامین تحقیر هر چه معنا و اخلاق و معانی دین و مذهب است در قبل لذات و بهره‌گیری از طبیعت، در کمال صراحت آمد ه است، مثل این اشعار که می‌گوید:

مَعْشَرَ النَّدمان قوموا　　و اسْمَعوا صَوْتَ الاَغانی

وَاشْرَبوا کَأسَ مُدامٍ　　وَ اتْرُکوا ذِکرَ الَمعانی

مخصوصاً وقتی که به این امور دعوت می‌کند، توأم می‌کند با نفی معانی:

شَغَلَتْنی نَغْمَةُ الْعیدانِ　　عَنْ صَوْتِ الْاَذانِ

وَ تَعَوَّضْتُ عَنِ الحور　　عَجوزاً فی الدّانِ

اشخاصی که به مفاد عربی آگاه هستند می‌دانند چه دارد می‌گوید؛ حالا اندکی از آن را ترجمه می‌کنم؛ می‌گوید که: «دوستان، ندیمان، بپاخیزید، صدای موسیقی را، اغنیه‌ها را گوش کنید، جام می‌دمادم بنوشید و ذکر معانی و آن حرفهای اخلاقی را رها کنید، من شخصاً کسی هستم که آواز عودها مرا از شنیدن آواز اذان بازداشته است و بجای حورالعین که در بهشت وعده می‌دهند، این پیرزنی را که در داخل خُم هست انتخاب کرده‌ام.» کلمهٔ «عجوز» در زبان عربی کنایه از خمر کهنه آورده می‌شود. یا مثلاً می‌گوید:

شُمَیْسَةُ کَرْمٍ بُرْجُها فَعرُ دِنِّها　　وَ مَشْرِقُهَا السّاقی و مَغرِبُها فَمی[۱۹]

اِذا نَزَلتْ مِن دِنِّها فی زُجاجَةٗ[۲۰]　　حَکَتْ نَفَراً بَیْنَ الْحطیمِ وَ زَمْزَم[۲۱]

---

[۱۹] شراب را می‌گوید. (این مسخره کردنش امور دینی و مذهبی را و به یاد سخریه گرفتن اینها، همیشه در اشعارش هست.)

[۲۰] آنجا که از ظرف خودش قلقل کنان، زمزمه کنان می‌ریزد در شیشه

[۲۱] گویی حجا هستند که میان حطیم و زمزم دارند حرکت می‌کنند.

فَاْنِ حَرُمَـتْ یَوْماً عَلی دینِ اَحْمَد   فَخُذْ عَلی دینِ الْمَسیحِ بْنِ مَریَم[۲۲]

یا راجع به مساجد می‌گوید:

دَعِ المساجِدَ لِلعُبّادِ تَسْکُنُها   وَاجْلِسْ عَلی دَکَّۀِ الخَمّارِ وَاسْقینا

اِنَّ الَّذی شَرِبا فی سُکْرِهِ طَرِبا   وَ لِلْمُصَلّینَ لادنیا و لادینا

ما قالَ رَبُّکَ وَیْلٌ لِلَّذی شَرِبا   لکِنَّهُ قالَ وَیلٌ لِلْمصَلّینا

همین مضامینی که ما می‌بینیم در کلمات عرفای خودمان، طعنه‌زدن به عبادت و مسجد و اینجور حرفها زیاد پیدا می‌شود در مقابل عیش و نوشی که خودشان می‌گویند و در کلمات آنها هست.

یا مثلاً بی‌دردی که نسبت به اجتماع، که گور پدر اجتماع، هر چه بود بود: «وظیفه‌گر برسد مصرفش گل است و نبیید» پولی برسید و ما برویم آنجا، گلی و نبیدی و از این حرفها، دیگر گور پدر دنیا، هر چه می‌خواهد بر دنیا بگذرد.

در اثر این کارهایی که یزید می‌کرد، چون نامزد خلافت بود، معاویه که در سیاست مرد پخته‌ای بود خیلی ناراحت بود، می‌دید اینها زمینه خلافت او را بکلی خراب می‌کند، خصوصاً این بی‌دردی و بی‌علاقه‌گی‌اش. برای اینکه او را علاقمند به سیاست و امور نظامی بکند، در یکی از جنگهایی که با رومیها داشتند، مخصوصاً فرماندهی سپاه را به او داد. سپاه رفتند و او هم دلش نمی‌خواست برود، بالأخره خودش چند منزل بعد از سپاه حرکت می‌کرد، تا رسید به یکی از دیرها[۲۳] بعد از مدتی که لشکر در جایی اطراق

---

[۲۲] ادیان یکی است، فرق نمی‌کند، اگر به دین احمد حرام است، به دین مسیح بنوش.

[۲۳] شیوع شرابخواری و فحشا در میان مسلمین از دیرهای مسیحیت آغاز شد، چون مسأله عفاف اسلامی و حجاب اسلامی و ممنوعیت شرب خمر عیاشی را اجاز نمی‌داد؛ مسیحیها در صومعه‌ها و دیرهای خودشان راهبه‌ها به عنوان زنهای تارک دنیا داشتند، همان جاهـا را مرکز عیش و نوش کرده بودند، و شما هم که مجاور قسطنطنیه و در مرز بود (آن وقت ترکیه جزو مسیحیت بـود) و در خـود شـام هم- مخصوصاً در دهات اطراف شام- مسیحی زیاد بود.

کرده بود، به او خبر دادند که یک بیماری خیلی سختی افتاده میان سپاهیان و اینها را مثل برگ خزان به زمین می‌ریزد. او در دیر، زنی به نام امّ‌کلثوم پیدا کرده بود و با او مشغول عیش و نوش بود، اصلاً خیالش از این حرفها نبود؛ یک وقتی که سرش گرم شد این شعرها رادر بی‌دردی نسبت به مردم گفت:

ما اَنْ اُبالی بِما لاقَتْ جُموعهم　　　بِالْقَذْقَذونَةِ[24] مَنْ حُمّی وَ مِنْ

البته　　　موم　　　بعد

هم　اِذا اتَّکَأتْ عَلَی الاَنماطِ مُرْتَفِقا　　　بِدیْرِ مُرّان عِندی اُمُّ کُلثوم

شاعری‌های دیگری به همین حال درآمدن. ابونُواس که یک شاعر اهوازیّ الاصل هست و شاعر بسیار توانایی است در عربی، یک جنین شاعری است. اینها بعدها به اصطلاح جزو عمال شهوت و خلوت خلفا شدند، یعنی جزوه وسائل و ابزارهای عیش و نوش خلفا و اشراف و اعیان و رجال، که وقتی می‌خواستند دستگاه عیش و نوش داشته باشند، از جمله کسانی که به آنها احتیاج داشتند، ندیمها، بذله‌گوها، شاعرها و کسانی بوند که مضمونهای عالی و لطیف می‌گویند برای اینکه عیش آنها را مکّمل کنند.

آن مکتبی که حفاظ را به نحو مادی تفسیر می‌کند، (در آن مکتب) از حافظ چنین شخصیتی بیرون می‌آید و استفاده می‌شود. اتفاقاً در حافظ یک برگه‌ای هست که این برگه هم این بیچاره حافظ را بیشتر متهم می‌کند و آن این است که در یکی از غزلهایش که در ترتیب این دیوان (دیوان قزوینی) اولین غزال او قرار گرفته است، بلکه همان اولین بیتی که حافظ با آن شروع می‌شود، یک مصراعش از یزید است:

---

[24] یا «بالفَرقدونة» ظاهراً اسم محل «قذقذونه» یا «قرقدونه» بوده؛ من در بعضی کتابها قذقذونه خوانده‌ام. در بعضی قرقدونه.

الا یا الیها الساقی ادر کأساً و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

مصراح اول می‌گویند مال یزد است، منتها مال او اینجور بوده: «ادر کأساً و ناولها یا ایها الساقی» و شعرش چنین است:

انا المسموم ما عندی بتریاق ولاراق ادر کأساً و ناولها الا یا ایها الساقی

اینجا یک برگه یزدی‌گری علیه حفاظ بیچاره درست می‌شود و لهذا بعدها شعرا آمده‌اند بعضی عذر خواسته‌اند، بعضی دیگر به حافظ ایراد گرفته‌اند که تو چرا این شعر را از یزید گرفته‌ای؟ در این شرحی که «سودی» برخاسته نوشته[۲۵] می‌گوید که اهلی شیرازی خواسته برای این امر عذری از حافظ بیاورید؛ می‌گوید که:

خواجه حافظ را شبی دیدم به خواب گفتم ای در فضل و دانش بی‌هَمال[۲۶]

از چه بستی بر خود این شعر بزید با وجود اینهمه فضل و کمالض

گفت واقف نیستی زین مسأله مال کفار هست بر مؤمن حلال

ولی کاتبی نیشابوری این حرف را قبول نکرده و به گونه دیگری در واقع بر حافظ نقد کرده است؛ می‌گوید:

---

[۲۵] سودی یک مرد ترک زبانی بود که با ادبیات فارسی آشنا بوده، دیوان حافظ را به فارسی شرح کرده، ولی شرحش شرح لغوی و ادبی است، شرح عرفانی نیست، به مقاصد حافظ هیچ کاری ندارد، فقط برای ترکهایی که با فارشی آشنا باشند در واقع ترکیب می‌کند: این مبتدا است، این خبر است؛ چنین چیزی.

[۲۶] او «بی‌حساب» نوشته ولی مسلّم «بی‌همال» است، غلط مال سودی است.

عجب در حیرتم از خواجه حافظ | به نوعی کش خرد زان عاجر آید
چه حکمت دید در شرع یزید او | که در دیوان نسخت از وی سراید
اگر چه مال کافر بر مسلمان | حلال است و در او قیلی نشاید
ولی از شیر عیبی بس عظیم است | که لقمه از دهان سگ رباید.

بالاخره این یک شعر هم برگه‌ای شد برای یزیدی‌گری در حافظ.

حالا ما برویم ببینیم که مطلب چیست؟ آیا واقعاً همین جور است؟ دیوان حفاظ همین طور باید تفسیر شود؟ اگر دیوان حافظ یکنواخت می‌بود و همه اشعار حافظ همان جورهایی بود که ما نمونه‌هایش را در قسمتهای مختلف داده‌ایم، می‌گفتیم بله، چه مانعی دارد که بگوییم حافظ اینجور بوده؟ حالا از حافظ برای ما یک «لسان الغیب» و یک مرد خیلی عالی و قدّیس ساخته‌اند، خوب اشتباه کرده‌اند، چون تاریخ که چیزی را نشان نمی‌دهد، عوام این حرف را می‌زنند، دیوانش هم که سراسر این است، پس حافظ اساساً همین هم هست، بیش از این هم چیزی نبوده.

ولی اینطور نیست و همه اشعار حافظ آن جورها نیست. اگر ما اینطور درباره حافظ قضاوت کنیم و حافظی پیدا شود بخواهد از روی دیوانش قضاوت کند (که بحث ما فعلاً در این است، ما تاریخ حافظ را قبلاً بحث کردیم) مثل هر شاعر دیگری، باید تمام این دیوان را از اول تا به آخر در نظر بگیرد، چون بلا تشبیه درباره‌ء قرآن کریم ما داریم که « اَلْقُرانُ یُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضاً»[۲۷]

(بعضی از قرآن مفسر بعضی هست) و خود قرآن برای خودش «متدولوژی» بیان کرده (هُوَ الَّذی اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتابِ وَ اُخَرُ مَتشابِهاتٌ فَامَّا الذَّینَ فی قُلوبِهِمْ زَیغٌ فَیَتَّبِعونَ ما

---

[۲۷] نهج‌البلاغه، خطبة ۱۳۱، با این عبارت: «یَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلی بَعضٍ».

تَشابَهَ مِنْهُ ابتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأويلِهِ)[۲۸] و خود قرآن این باب را برای اولین بار باز کرده، باب متشابه‌گویی و محکم‌گویی و اینکه آن محکمات امّ الکتاب باشد یعنی مرجع همه کتاب باشد و مقیاسی باشد برای متشهابهات. ما دربارهٔ قرآن هم اگر بخواهیم بعضی از آیات آن را استخراج کنیم و بعد همانهارا مقیاس قرار بدهیم، چیزی درمی‌آید غیر از آنچه که خود قرآن می‌خواهد، و اغلب کتابهای مهم همین طور است که نمی‌شود انسان قسمتی از آن را، بعضی از آن را بگیرید و تفسیر کند.

حافظ در کتاب خودش یک کلید به دست ما داده است و آن کلید آن است که کلماتی به کار می‌برد که آن کلمات همه نشان می‌دهد که می‌خواهد بگوید من مردی از این تیپم؛ مثل کلمه عارف، کلمه صوفی (البته «صوفی» را خیلی اوقات نقد هم می‌کند؛ بعضی از اینها را نقد کرده ولی بعضی را نقد نکرده)؛ کلمات مقدس در حافظ از قبیل سالک، عارف، طریق، طریقت رونده، مرشد پیر. اینها نشان می‌دهد که این دیوان از تبیپ دیوانهایی است که عرفا تنظیم کرده‌اند. در زبان عربی و در زبان فارسی. خوب، ما اول باید برویم سراغ عرفا به طور کلی. حافظ را ما نمی‌توانیم از عرفا جدا کنیم و تفسیر کنیم. تفسیر حافظ باید تفسیری باشد در ضمن تفسیر عرفا، خوبیها یا بدیهایش در همه باید سنجیده شود. پس ما باید یک نظر کلی به همه عرف بکنیم، ببینیم اصلاً در میان عرفا این گونه حرف زدن بوده یا نبوده؟ ما می‌بینیم به اصطلاح امروز سمبلیک حرف زدن- یعنی با الفاظ و کلماتی که هر کدام رمز یک معناست سخن گفتن – امری بوده که قرنها قبل از حافظ در میان عرفای اسلامی، اعم از عربی‌گوی و

---

[۲۸] آل عمران/۷.

فارسی‌گوی، رایج بوده، اختصاص به حافظ ندارد، قرنها قبل از حافظ بوده و خودشان هم در جاهای دیگر تصریح می‌کرداند که این کلمات، رمز واصطلاح است و ما از اینها یک معانی خاصی در نظر داریم. این نه به حافظ اختصاص دارد، نه به قرن حافظ و نه به زبان فارسی، که اگر ما بخواهیم دنبال این مطلب را بگیریم خیلی دنباله پیدا می‌کند؛ من همان قدر که شما بدانید این مطلب به حافظ و قرن حافظ و زبان فارسی اختصاص ندارد برای شما عرض می‌کنم تا مطلب برایتان قطعی و یقینی بشود.

محیی‌الدین عربی، پدر عرفان اسلامی

قبلاً هم عرض کردیم که یکی از عرفایی که الهام دهنده همه نوابع عرفانی است که از قرن هفتم به بعد آمده‌اند، محیی‌الدین عربی خواه‌ناخواه پدر عرفان اسلامی است و او بود که تحول عظیم در عرفان اسلامی به وجود آورد. (در یکی از بحثهای آینده، در عرفان نظری که بحث می‌کنیم، قسمتی از آنها را عرض خواهیم کرد). عرفای بعد از او همه از او الهام گرفته‌اند. مولوی، حافظ، شبستری و امثال شاگردان مکتب محیی‌الدین‌اند بدون شک. محیی‌الدین شعر هم می‌گفته و بعضی شعرهایش هم خیلی عالی است نه همه. اصلاً او یک آدمی است که همان طور که ما مولوی را می‌گوییم در قالب شعر نمی‌گنجد او باز بیشتر در قالب شعر نمی‌گنجد؛ یک چنین آدم عجیبی است. از جمله یک کتابی، یک عده اشعاری دارد به نام «ترجمان‌الاشواق» که خودش همانها را شرح کرده به نام «ذخائر الاعلاق» و چاپ شده و در دست است. این اشعار همه اشعار عاشقانه است و با اینکه خودش تصریح می‌کند که او برخوردی هم با یک خانم عارفه‌ای در مکه داشته – که داستانش را در مقدمه آن کتاب و در شرح حال او نقل کرده‌اند- و آن زن شاگردش بوده و خودش هم در ابتدا تصریح

می‌کند که این کلماتی که من دارم می‌گویم همین زن را دارم می‌گویم (فکل اسم اذکره فی هذا الجزء فمنها اکنّی و کل‌دار اندبها فدارها اعنی من هر اسمی اگر ببرم، سُعاد بگویم، مقصود اوست، و هر داری را که من ندبه کنم دار او را قصد کرده‌ام) ولی در عین حال معنای شعر سمبلیک این نیست که مثلاً وقتی می‌گوید شراب، از شراب (چیز دیگر اراده شده) مثل اینکه ما می‌گوییم « رأیت اسدا» و از «اسد» مستقیماً رجل شجاع اراده شده، نه، از شراب، شراب اراده می‌شود ولی شراب را وقتی که توصیف می‌کند هدفش از توصیف شراب چیز دیگر است، نه اینکه لفظ «شراب» که می‌گوید، مجازاً می‌گوید و بجای لفظ «شراب» باید یک چیز دیگر بگذاریم. در مجازاتی که ادبا به کار می‌برند این طور است که لفظی را بجای لفظ دیگر به کار می‌برند که اگر لفظ اصلی را بگذاریم معنا تغییر نمی‌کند، ولی در بیان سمبلیک چیز دیگر است و آن این است که درباره یک معنی بحث می‌کند، این مطلب او ظاهری دارد که ظاهرش هم درست است، یعنی ظاهرش هم یک معنایی دارد، ولی روحش [چیز دیگری است و] یک باطن دیگری در کار است. این عین اقتباس از همان کار قرآن است: ظاهر و باطن. «ظاهر و باطن» معنایش این نیست که لفظ قرآن وضع شده برای معنای باطنی و معنای ظاهری مجاز است، [بلکه] یعنی در آنِ] یعنی در آنِ واحد بطون متعدده دارد؛ یک ظاهر دارد و یک باطن؛ اهل ظاهر ظاهرش را می‌فهمند و اهل باطن باطنش را. بعد می‌گوید:

« ولم ازل فیما نظمتها فی هذا الجزء علی الایماء علی الواردات الالهیهٔ و التنزلات الروحانیهٔ و المناسبات العلویّه جریا علی طریقتنا المثلی فانّ الاخرهٔ خیرلها من الاولی»

و بعد می‌گوید خود آن خانم‌ها می‌دانست: « ولعلمها (رضی‌الله عنها) بما الیه اشیر ولاینبّک مثل خبیر والله یعصم قاریء هذا الدیوان من سبق خاطره الی مالایلیق بالنفوس الابیّه». او خودش هم می‌دانست و مبادا کسی که این دیوان را می‌خواند خیال کند که مقصود ما فقط همین معنای ظاهری بود.

بعد می‌گوید دیوان من که منتشر شد بعضی از علما نقد کردند، ایراد گرفتند، شاید بعضی از فقها تفسیق و تکفیر کردند، وقتی که من مقصود اصلی را برای او شرح دادم او توبه کرد: « فلما سعمعه ذلک المنکر تاب الی‌الله سبحانه تعالی و رجع عن الانکار علی الفقراء» وقتی که آن منکر شرح مرا شنید دیگر توبه کرد از اینکه بر فقر انکار کند و «مایأتون به فی اقاویلهم من الغزل و التشبیب» اینکه آنها در غزلیاتشان تشبیب می‌کنند کلیت دارد. «تشبیب» یعنی مطلب خودشان را به نام یک معشوق و یک محبوب آغاز می‌کنند ولی هدف چیز دیگری است. مثلاً قصیده بُرده که از بوصیری هست و از عالی‌ترین و پرسوزترین و با اخلاص‌ترین قصایدی است که در اسلام گفته شده، چگونه شروع می‌شود؟ با غزل شروع می‌شود. یک مقدماتی دارد، هفت هشت قسمت است و بعد وارد مدح رسول‌اکرم می‌شود و خیلی قصیده عالی و عجیبی هم هست، ولی چگونه شروع می‌کند:

أمِن تذکر جیران بِذی سَلَم　　　مَزَجْت دَمْعاً جَری مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمِ
ام هبت الریح مِن تِلْقاءِ کاظِمَهْ　　　و اَومض البرق فیِ الظَّلْماءِ مَنْ اَضَمِ

مثل کسی که درباره معشوق ظاهری دارد حرف می‌زند. همین شعرای خودمان که بعدها مدح حضرت امیر و حضرت امام حسین و... را گفته‌اند، اول از زلف و رخ و این حرفها می‌گویند، بعد وارد مدح علی می‌شوند. معلوم می‌شود همان وقت رایج بوده که عرفا غزل می‌گفته‌اند و نشبیب می‌کرده‌اند ولی مقصودشان چیز دیگر بوده. بعد خودش این شعر را

می‌گوید (و می‌گوید برای اینکه از مقصود ما آگاه بشوند)

کُلَّما اَذْکُرُهُ مِنْ طَلَلٍ [29]   اَوْ رُبوعٍ اَوْ مَقامٍ [30] کُلَّما
وَکَذا اِن قُلْتُ «هی» اَو قُلْتُ اَوْ «هُمُ» اَوْ «هُنَّ» جَمْعاً اَوْ «هُو»   «هُما» [31]
وَ کَذا اِن قُلْتُ قَدْ اَنْجَدَنی   قَدَرٌ فی شِعْرِنا اَوْ اَتْهَما [32]
وَ کَذا االسُّحْبُ اِذا قُلْتُ بَکَتْ   وَ کَذَا الزَّهْرُ اِذا مَا ابْتَسَما... [33]
اَوْ نِساءٌ کاعِباتٌ نَهَدَتْ   طالِعاتٍ کَشُموسٍ اَوْ دُمی [34]
کُلَّما اَذْکُرُهُ مِمّا جَری   ذِکْرُهُ اَوْ عَلَتْ جاءَ بِها رَبُّ السَّما [35]
لِفُؤادی اَوْ فُؤادِ مَنْ لَهُ [36]   مَثْلُ مایی مَنْ شُرودِ الْعُلَما [37]
صِفةٌ قُدْسِیَّةٌ عِلْوِیَّةٌ   اِعْلَمَتْ اَنَّ لِصِدْقی قَدَما
فاصْرِفِ الْخاطِرَ عَنْ طاهِرِها   وَ اطْلُبِ الْباطِنَ حَتّی تَعْلَما

مولوی

مولوی خودمان با اینکه در مثنوی تغزل ندارد و با زبان دیگری حرف می‌زند، ولی به این مطلب توجه دارد و می‌گوید مبادا تو حرفی را که از

---

[29] یادگارهای محبوب، خرابه‌هایی که از منزل محبوب باقی مانده.

[30] ربوع و مقام یعنی منازل.

[31] هُوَ می‌گویم، هیَ می‌گویم، هُنَّ می‌گویم، هر چه می‌گویم.

[32] اگر اسم نجد می‌برم، اسم تهامه می‌برم.

[33] از گریه ابر سخن می‌گویم، از خنده شکوفه سخن می‌گویم.

[34] یا از نان کاعب- یعنی «پستان برآمده»- و از زنانی که مانند خورشید طلوع می‌کنند می‌گویم.

[35] می‌خواهد بگوید اینها اسرار و الهاماتی است که بر قلب من وارد شده و من به این صورت اینها را تجسم کرده‌ام. حالا چرا اینها بـه این صورت گفته‌اند، بعد در این باره بحث می‌کنیم.

[36] آن واردات بر قلب من وارد شده یا بر قلب کس دیگر.

[37] آنانی که مثل من از علماء بالله‌اند.

عارف می‌شنوی به ظاهرش حمل کنی. تشبیه خوبی می‌کند، می‌گوید مبادا تو حرفی را که از عارف می‌شنوی به ظاهرش حمل کنی. تشبیه خوبی می‌کند، می‌گوید آنها مرغ حق‌اند. مثل اینکه در کلمه «مرغ حق» اشاره دارد به منطق الطیر عطار و داستان اینکه مرغان همه جمع‌شدند به رهبری هدهد (و هدهد رمز پیر مرشد است و مرغهای دیگر سالک)، رفتند برای اینکه سیمرغ را به پادشاهی انتخاب کنند (که داستانش را اگر بخواهم شرح کنم، یک وقت دیگر در جای خودش باید شرح کنم). این است که سالکان را تشبیه به مرغان می‌کنند که حرکت می‌کنند برای رفتن به خانه سیمرغ. مولوی می‌گوید:

چون صفیری بشنوی از مرغ حق — ظاهرش را یادگیری چون سبق
وانگهی از خود قیاساتی کنی — مرخیال محض را ذاتی کنی
اصطلاحاتی است مر ابدال را — که نباشد زان خبر غفّال را

با این تصریحات، ما چه می‌توانیم بگوییم؟

شیخ محمود شبستري

محمود شبستری در منظومه خودش که از عالی‌ترین قطعات عرفان اسلامی است – و افسوس که معانی اینها بکلی دارد فراموش می‌شود- [این اصطلاحات را توضیح می‌دهد]؛ می‌دانید سؤالاتی از خراسان کرده‌اند و آن وقت هم ظاهراً او در آذربایجان بوده و آن سؤالات را جواب داده و آنطور که خودش می‌گوید در یک شب هم جواب داده و این خیلی عجیب است:

رسولی با هزاران لطف و احسان — رسید از خدمت اهل خراسان

جزو سؤالات آن آدم یکی این سؤال است:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت   که دارد سوی چشم و لب اشارت؟
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال   کسی کاندر مقامات است و احوال؟

معلوم است که برای اینها مطرح بوده که مقصود عرفا از این تغییرات چه بوده؟ مفصل در این زمینه‌ها بحث می‌کند، شاید در حدود صد شعر داشته باشد. آنوقت اینجور جواب می‌دهد (من چند تایش را برایتان می‌خوانم):

هر آن چیزی که در عالم عیان است   چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
چهان چون زلف و خط و خال و ابروست   که هر چیزی به جای خویش نیکوست
تجلّی، گه جمال و گه جلال است   رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است   رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع   نخست از بهر محسوسند موضوع
ندارد عامل معنی نهایت   کجا بیند مرا او را چشمْ غایت[۳۸]

[۳۸] می‌گوید الفاظ، اول برای معانی محسوسه وضع شده.

هر آن معنا که شد از ذوق پیدا[39] کجا تعبیر لفظی یابد او را؟[40]

چو اهل دل کند تفسیر معنی به مانندی کند تعبیر معنی[41]

که محسوسات از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است

بعد به شرح می‌پردازد، خیلی شرح می‌کند که زلف یعنی چه، رخ یعنی چه،...

بعد سائل می‌گوید:

شراب و شمع و شاهد را چه معناست خراباتی شدن آخِر چه دعواست؟

جواب می‌دهد:

شراب و شمع، ذوق و نور عرفان ببین شاهد که از کس نیست پنهان

آنگاه وارد بحث مفصلی در این زمینه می‌شود

---

[39] معانی عرفانی، واردات قلبی.

[40] معانی عرفانی که در قلب آمده، اساساً لفظی ندارد که به آن لفظها بیان شود، چون این الفاظ برای معانی‌ای وضع شده که بشر از راه حواس با آنها آشنا شده در جای دیگر می‌گوید:

معانی هرگز اندر حرف نای که بحر بیکران در ظرف ناید

یک شعر عربی هم هست که حاجی سبزواری نقل می‌کند:

اَلا نّ ثوباً خیط من نص تسعة و عشرین حرفا عن معانیه قاصر

یعنی جامعه‌ای که از این بیست و نه حرف بافته شده، به اندام او راست نمی‌آید، یعنی آن معانی را هرگز با این الفاظ نمی‌شود بیان کرد.

[41] [یعنی] با تشبیه می‌گوید.

مغربی

یکی دیگر از شعرای بسیار زبردست عرفانی، که البته لطف حافظ را ندارد ولی از نظر معانی عرفانی یعنی رسیدن به عمق عرفان عده‌ای او را از حافظ جلوتر می‌دانند- عرض کردم نه از نظر شعری و ادبی و هنری، بلکه از نظر رسیدن به عمق عرفان- شاعری است به نام «مغربی» که دیوانش هم چاپ شده. مغربی در اول دیوانش [شعرهایی در این زمینه دارد]- که من در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران این شعرها را از آنجا نقل کرده‌آم، بعضی از این اشعار را می‌خوانم (چون خیلی مفصل است)، می‌گوید:

اگر بینی در این دیوان اشعار / خرابات و خراباتی و خمّار

بت و زنّار و تسبیح و چلیپا / مغ و ترسا و گبر و دیر و مبنا

شراب و شاهد و شمع و شبستان / خروش بربط و آواز مستان

می و میخانه و رند خرابات / حریف و ساقی و نرد و مناجات

نوای ارغنون و ناله نی / صبح و مجلس و جام پیاپی

خُم و جام و سبوی می‌فروشی / حریفی کردن اندر باده نوشی

ز مسجد سوی میخانه دویدن / در آنجا مدتی چند آرمیدن

گروه کردن پیالهء خویشتن را / نهادن بر سر می‌جان و تن را

گل و گلزار و سرو و باغ و لاله		حدیث شبنم و باران و ژاله
خط و خال و قد و بالا و ابرو		عذار و عارض و رخسار و گیسو
لب و دندان و چشم شوخ و سرمست		سر و پا و میان پنجه و دست
مشو زنهار از این گفتار در تاب		برو مقصود از آن گفتار دریاب
مپیچ اندر سر و پای عبارت		اگر هستی ز ارباب اشارت
نظر را نغز کن تا نغز بینی		گذر از پوست کن تا مغز بینی
چو هر یک را از این الفاظ، جانی است		به زیر هر یک از اینها جهانی است
تو جانش را طلب از جسم بگذر		مسمّاجوی باش از اسم بگذر
فرو مگذار چیزی از دقایق		که تا باشی ز اصحاب حقایق

هاتف اصفهاني

یا مثلاً هاتف در آن ترجیع بند معروفش [که با این بیت آغاز می‌شود]

ای فدای تو هم دل و هم جان		وی نثار رهت هم این و هم آن

در یکی از آن ترجیع‌بندهایش مخصوصاً تصریح می‌کند:

هاتف ارباب معرف که گهی — مست خوانندشان و گه هشیار
از دف و چنگ و مطرف و ساقی — وز می و جام و ساقی و زنّار
قصد ایشان نهفته اسراری است — که به ایما کنند گه اظهار

شیخ بهایی

و بعلاوه، ما می‌بینیم افرادی که در این زمینه‌ها شعر گفته‌اند که درباره هر که بشود احتمال دارد، درباره آنها دیگر نمی‌شود احتمال این حرفها را داد. مثلاً شیخ بهایی، فقیه عصر و شیخ‌الاسلام زمان خودش، از این حرفهای رندی به اصطلاح، آنقدری که در کلمات حافظ آمده در کلمات شیخ بهایی هم آمده، کمتر نیامده، مثل این شعرهای معروفش که می‌گوید:

دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم[۴۲] — در قما عشق ای دل کی بود پشیمانی
سجده بر بتی دارم، راه مسجدم منما — کافر ره عشقم، من کجا مسلمانی
ما ز دوست غیر از دوست مقصدی نمی‌خواهیم — حور و جنت ای زاهد بر تو باد ارزانی[۴۳]
زاهدی به میخانه سرخرو ز می‌دیدم — گفتمش مبارک باد ارمنی مسلمانی
خانه دل ما را از کرم عمارت کن — پیش از آنکه این خانه رو نهد به ویرانی

---

[۴۲] راجع به این مسألهء دین که می‌گوید دین را دادیم، مقصودشان چیست، بعدها ان‌شاءالله بحث می‌کنیم.

[۴۳] البته این شعر دیگر تفسیر می‌کند، مثل شعرهای خود حافظ.

اشعاري از علامه طباطبايي

اگر شعرهایی که مجتهدها و فقهای زمان و مراجع تقلید زمان در این زمینه‌ها گفته‌اند، همانها را بخواهیم جمع کنیم، مثل شعرهای مرحوم میرزامحمدتقی شیرازی، شعرهای مرحوم نراقی[۴۴]، خودش یک داستانی دارد، که دیگر خیلی معطلتان نمی‌کنم، ولی خوشم می‌آید که شعرهایی از استاد خودمان علامه طباطبائی سلّمه‌الله تعالی را برای شما بخوانم، ببینید که این مفسرین مادی حافظ اینجا چه می‌گویند. ایشان می‌گوید:

همی گویم و گفته‌آم بارها — بود کیش من مهر دلدارها[۴۵]

پرسش به مستی است در کیش مهر — برونند زین جرگه هشیارها

به شادی و آسایش و خواب و خور — ندارد کاری دل افکارها

بجز اشک چشم و بجز داغ دل — نباشد به دست گرفتارها

[۴۴] [وشعرهای حضرت امام خمینی(ره) که پس از رحلت ایشان منتشر شد و به عنوان نمونه یکی از آنها را می‌آوریم:]

من به خال لبت ای دوست گرفتار شدم — چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم

فارغ از خود شدم و کوس اناالحق بزدم — همچو منصور خریدار سردار شدم

غم دلدار فکنده است به جانم شرری — که به جان آمدم و شهرهء بازار شدم

در میخانه گشایید به رویم شب و روز — که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم

جامهء زهد و ریا کندم و بر تن کردم — خرقهء پیر خراباتی و هشیار شدم

واعظ شهر که از پند خود آزارم داد — از دم رند می‌آلوده مددکار شدم

بگذارید که از بتکده یادی بکنم — من که با دست بت میکده بیدار شدم

[۴۵] دین را از خودش یکجا سلب کرد!

کشیدند در کوی دلدادگان میان دل و کام دیوارها
چه فرهادها مرده در کوهها چه حلّاجها رفته بر دارها
چه دارد جهان جز دل و مهر یار مگر تودهٔایی ز پندارها
ولی رادمردان و وارستگان نیازند هرگز به مردارها
میهن مهرورزان که آزادهآند بریدند از دام جان تارها
به خودن خود آغشته و رفتهاند چه گلهای رنگین به جوبارها
بهاران که شاباش ریزد سپهر به دامان گلشن ز رگبارها
کشد رخت سبزه به هامون و دشت زند بارگه گل به گلزارها
نگارش دهد گلبن جویبار در آیینهء آب رخسارها
رود شاخ گل در بر نیلُفر برقصد به صد ناز گلنارها
درد پردهء غنچه را باد بام هزار آورد نغز گفتارها
به آوای نای و به آهنگ چنگ خروشد ز سرو و سمن تارها

به یاد خم ابروی گلرخان — بکش جام در بزم میخوارها
گره را ز راز جهان باز کن — بکش جام در بزم میخوارها
گره را ز راز جهان باز کن — که آسان کند باده دشوارها
جز افسون و افسانه نبود جهان — که بسته است چشم خشایارها
به اندو آینده خود را مباز[۴۶] — که آینده خوابی است چون بارها[۴۷]
فریب جهان را مخور زینهار — که در پای این گل بود خارها
بپایی بکش جام و سرگرم باش — بهل گر بگیرند بیکارها

حافظ گلي است از بوستان معارف اسلامي

تا اینجا ما رسیدیم به این مطلب که حافظ گلی است از یک بوستان؛ بوستانی را شما در نظر بگیرید که صدهزار متر مربع است و در آن دهها هزار گل وجود دارد و یک گلش حافظ است و آن بوستان، بوستان معارف اسلامی است که گسترده بود، نیمی از جهان را فرا گرفته، به زبانهای مختلف، تازه من عربی را آوردم، در زبانهای دیگر هم همین جور بوده، اختصاص به آن ندارد.

[اینکه] ما حافظ را تنها از این بوستان بچینیم، بعد بخواهیم مطابق دل خودمان تفسیر کنیم جور نیست، حافظ را فقط در

---

[۴۶] همان نقد حافظ که آنهمه خواندیم، دم حافظ.

[۴۷] انکار قیامت است آنطور که این آقایان از حافظ استفاده می‌کنند!

داخل همان بوستانی که رشد کرده- که آن، بوستان فرهنگ اسلامی است- مطالعه کنیم تا بتوانیم مطالعه کنیم. ما تا استادهای حافظ را، استادهای استادهای حافظ را، جوّ حافظ را، فضایی که حافظ در آن فضا تنفس کرده به دست نیاوریم محال است [شناخت درستی از او پیدا کنیم] و کار یک ادیب نیست؛ اشتباه این است، در عصر ما ادبا می‌خواهند حافظ را شرح کنند. بزرگترین ادیب جهان هم بیاید نمی‌تواند حافظ را شرح کند. حافظ را عارفی باید شرح کند که ادیب هم باشد و به همین دلیل این بنده با تمام صراحت عرض می‌کنم هیچ مدعی شرح حافظ نیستم چون نه عارفم نه ادیب، عارفی ادیب می‌یابد که حافظ را شرح کند، آن هم ادیب به معنای جامعه علوم عصر و زمان حافظ، ادیب زمان حافظ.

علت رمزگويي عرفا

برویم سراغ یک مطلب دیگر، و آن این است که حالا این چه داعی‌ای بوده است که این آقایان عرفا بیایند حرفهای خودشان را اینجور در پرده بگویند آنهم با یک پرده‌دریِ اینجوری، پرده‌ای هم در آن هست، چرا با رمز حرف می‌زنند، چرا سمبولیک حرف می‌زنند؟ چرا حرف خودشان را صریح نمی‌گویند؟ « چون صفیری بشنوی از مرغ حق» یعنی چه؟! « اصطلاحاتی است مرا ابدال را» یعنی چه؟! چه بیماری‌آی دارند که حرف خودشان را واضحو صریح نمی‌گویند؟!

اینجا هم باز تفسیرهایی شده. بعضی اینجور تفسیر کرده‌اند که علت قضیه این بوده که در ابتدا عرفا حرفهای خودشان را صریح می‌گفتند، بعدها چون دیدند این حرفهای صریح و بی‌پرده و رُک برای اینها دردسر درست می‌کند، مجبور شدند که حرفهایشان را در پرده بگویند برای اینکه اهل ظاهر، فقها و پیروان فقها مزاحمشان نشوند؛ این بود که حرفشان را در پرده

گفتند.

مرحوم دکتر قاسم غنی دو کتاب دارد، یکی به نام « تاریخ تصوف در اسلام»، و دیگری – که می‌گویند چکیده افکار دکتر قاسم غنی است- به نام «بحثی در تصوف» که وقتی انسان از اول تا آخرش را مطالعه می‌کند می‌بیند این مرد چیزی از عرفان و تصوف درک نمی‌کرده، مطالعه زیاد کرده ولی چیزی نمی‌دانسته. ایشان اصرار دارد که مطلب را همین طور توجیه کند. اولاً ایشان مدعی است، خیال کرده- یک حرفی که آقای دکتر بدوی هم طرح کرد و رد کرد- که اصلاً این عرفان اسلامی همه‌اش حرفهای نوافلاطونیان است. (یک حرفی از فرنگیها شنیده بود، دنبال همان را گرفته). بعد می‌گوید بعد از اینکه این فلسفهء نوافلاطونیان در میان مسلمین آمد به شکل عرفان « تصوف به شکلی درآمد که مورد تفکیر واقع شد و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیشامدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را مرموز و ذو وجوه ادا کنند، ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً در صدد برآمدند که عرفان و تصوف را به وسیله تفسیر و تأویل با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهده این مهم به خوبی برآمدند و پایه تأویل را به جایی گذاشتند که دست فیلسوفان تأویل کنندهء تورات هم به آن نخواهد رسید.»[۴۸]

در جای دیگر هم باز همین حرف را به گونه دیگری می‌گوید.

این حرف یک حرف نامربوطی است. اتفاقاً اینها در عین اینکه

---

[۴۸] بحثی در تصوف، ص ۱۰.

مدعای خودشان را در پرده گفته‌اند، از نظر ظواهر از قدمای صوفیه – یعنی صوفیهء قرن دوم، سوم، چهارم- بیشتر پرده‌دری کرده‌اند.

اگر مسأله اینها مسأله تقیه می‌بود، اینها نباید حرف خودشان را در زیر پردهء همان چیزهایی بگویند که به حسب ظواهر شرع مکروه و مذموم است.

خیلی حرف عجیبی است! عذر بدتر از گناه که می‌گویند همین است. اینها در پرده حرف زدند، چگونه در پرده حرف زدند؟ همه مدعای خودشان را به صورت چیزهایی گفتند که یا کفر است یا فسق! این چه جور در پرده گفتنِ به آن منظور است [که اهل ظاهر آنها را متهم به بی‌دینی نکنند]؟ اگر به یک زبان دیگری می‌گفتند که مردم اشتباه می‌کردند، مثلاً بجای این حرفها کلماتی مانند وضو، غسل، تیمم، رکوع و سجود می‌آورند و بعد می‌گفتند مقصود ما از سجود فلان معناست، از رکوع فلان معنا، از وضوع، از تیمم... [این نظریه قابل توجیه بود]؛ اینها که از این الفاظ شرعی [یا] از الفاظ مقدس عرفی استفاده نکرده‌اند، از الفاظی استفاده کرده‌اند که مفهوم ظاهری‌اش یا فسق بوده یا کفر. «دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم» می‌گوید دینم را باختم و خرسندم. آیا این خواسته در پرده حرف بزند که مردم عوام نفهمند؟ خیلی حرف عجیبی است! تعجب می‌کنم از این آدم که چطور چنین حرفی زده! بعضی دیگر از این ناسیونالیستها چشمهایشان را باز کرده‌اند، خیال کرده‌آند که این حرفها اختصاص دارد به شعرای ایرانی و فارسی زبان و این اصطلاحات هم فقط اصطلاح می و مغ و مغیچه است و یکدفعه افتاده‌آند به اینکه بله، یک چیز دیگر است و آن این است که این شعرای ما در زیر سلطهء عرب و اسلام بودند، می‌خواستند اظهار علاقه کنند به ایران قدیم و ایران قبل از اسلام، راهی نداشتند، چاره‌آی نداشتند، آمدن این تعبیرات را آوردند برای اینکه اهل دل بفهمند که اینها دارند علاقه نشان می‌دهند به ایران قدیم و ایران زمان

ساسانی. یادم است سک وقت این کتاب عرفان و اصول مادی دکتر ارانی را می‌خواندم، در آنجا مسخره کرده بود آنهایی را که این حرفها را می‌زنند و نقل کرده بود که یک آقایی گفته این شعر حافظ که می‌گوید:

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی   می‌خواند دوش درس مقامات معنوی

چون کلمهء «پهلوی» اشاره به زبان پهلوی و مال ایران قبل از اسلام است مخصوصاًاز آن زبان می‌گوید، دارد علاقه‌اش را به زردشتی‌گری نشان می‌دهد و این نشانهء احساسات ملی شاعر است. دکتر هروی نوشته بود اگر اینطور است پس شعر بعدش هم که می‌گوید:

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل   تا از درخت نکته توحید بشنوی

این هم تمایل یهودی‌گری شاعری است! و شعر بعدش که می‌گوید:

این قصهء عجب شنون از بخت واژگون   ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

این هم علامت مسیحی‌گری شاعر است!! این مزخرفات یعنی چه؟ یک حرفهایی که استعمار قرن نوزدهم تو کلهء ملتهای اسلامی فرو کرده برای جدا کردن اینها از یکدیگر، اینها حالا می‌خواهند تا هزار سال پیش هم این حرفها را ببرند. اینها دروغ محض است. هزار دلیل تاریخی بر رد اینهاست و من در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران در این قضیه هم بحث کرده‌ام.

پس قضیه چیست؟ قضیه را از خود عرفا باید بپرسیم. به عقیدهء من مطلب دو دلیل داشته که یک دلیلش در کلمات عرفا نیامده است ولی حتماً بی‌اثر نبود و آن این است که: شعر و ادب و فصاحت و بلاغت و زیبایی بیان، خودش یک وسیله‌ای است برای بهتر رساندن هر پیام، حالا پیام هر چه می‌خواهد باشد. یک نفر سیاسی هم اگر بخواهد پیام سیاسی خودش را به

مردم برساند، با شعر و ادب و این حرفها، با یک شعر خیلی عالی شما می‌بینید به اندازه صد کتاب در مردم اثر می‌گذارد، یعنی آن مطلب وقتی لباس زیبای شعر را بپوشد بهتر اثر می‌گذارد. خود قرآن کریم از همین معنا استفاده کرد. اعجاز قرآن که در فصاحت و زیبایی‌اش هست، یعنی قرآن هنر را درخدمت پیام الهی قرار داده و این جهت قرآن همیشه عامل فوق‌العاده مؤثری بوده در پیشرفت و پیشبرد قرآن. عرفا هم برای پیام عرفانی خودشان از زیبایی ادب، از این تشبیه‌ها، تمثیلها، شعرها، از این رمزی سخن گفتن‌ها [استفاده کرده‌اند]. این مسلّم مطالب را زیباتر می‌کند تا اینکه مطالب را همین‌طور مکشوف و بی‌پرده بگویند، لطف ندارد؛ یعنی برای تبلیغ حرف خودشان این [وسیله] را انتخاب کرده‌اند.

و دیگر اینکه (حرف اساسی این است، که در شعرهای شبستری هم بود) این معانی اساساً لفظ ندارد، الفاظ بشر کوتاه است از افادهء این معانی، و تنها افرادی می‌توانند این معانی را درک کنند که خودشان وارد این دنیا باشند. این است که اینها تصریح می‌کنند که – به تغبیر خودشان- عشق قابل بیان نیست، زبان عشق زبان بیانی نیست. خود حافظ هم در خیلی جاها به این مطلب تصریح می‌کند، مثلاً در یک جا می‌گوید:

ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق　　　ما با تو نداریم سخن، خیر و سلامت[۴۹]

یک جای دیگر صریح‌تر می‌گوید:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان　　　ساقیا ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

این حرفی است که اینها معتقدند که این معانی با بیان صریح گفتنی

[۴۹] اینها به لفظ نمی‌آید.

نیست، فقط با رمز باید گفته شود و افرادی هم می‌توانند درک کنند که اهل راه و اهل سلوک باشند، غیر از اینها کسی نمی‌فهمند، به قول مولوی زبان مرغان است، منطیق الطیر است، فقط کسی می‌داند که عُلِّمنا مَنطِقَ الطَّیْر باشد، دیگران اصلاً نمی‌توانند در این حریم وارد شوند. بنابراین با زبان رمز است که اگر بخواهند به صورت غیررمزی بگویند همه به گمراهی و اشتباه می‌افتند. اینها معتقدند که این راه نه با قدم فکر و عقل می‌شود پیمود، و نه با بیابانی که آن بیان مال فکر و عقل است می‌توان تقریر کرد.

من ساله پیش بود که [مطلبی] به ذهنم آمد، هنوز هم به عقیدهء خودم باقی هستم: حافظ یک غزل عارفه دارد که خیلی عالی است. در این غزل، من خیلی شدید معتقدم که حافظ مخاطبش بوعلی است و آخر اشارات. بوعلی در آخر اشارات نمطی دارد (نمط ما قبل آخر) به نام «مقامات العارفین» و انصاف این است که [اینکه] یک حکیم توانسته «مقامات العارفین» و انصاف این است که [اینکه] یک حکیم توانسته مقامات العارفین را اینجور بیان کند خیلی عالی است، واقعاً شاهکاری است از این حکیم، ولی البته عارف قبول ندارد که یک حکیم با قدم حکمت و فلسفه بتواند به معانی و رموز عرفان و سلوک پی ببرد و لذا فلسفه و عقل را از این جهت که به راز مطلب پی ببرد نفی می‌کند.[۵۰] می‌گوید:

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست[۵۱] گوهر هر کس از این لعل توانی دانست

بعد می‌گوید:

[۵۰] اگر فرصتی شد، این مورد را در شعرهای حافظ نشان می‌دهیم.

[۵۱] عارف آن راز نهان را فقسط از پرتو می (معلوم است که مقصود از می عارفانه چیست) می‌داند.

قدر مجموعهء گل[۵۲] مرغ سحر داند و بس   که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

«مرغ سحر» مقصود همان روح عارف است که سحرخیز است و «سحر مناجات» است، که در موضوع سحرخیزی و مناجات سحر و گریه سحر، هیچ کس از حافظ بهتر سخن نگفته، به قدری سوزناک، به قدری مؤثر، و خودش مرد شب‌زنده‌دار و سحرخیزی بوده و مکرر تصریح می‌کند که من هر چه دارم از سحرخیزی دارم.

قدر مجموعهء گل مرغ سحر داند و بس   که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

اینها از کتاب خواندن به دست نمی‌آید، از کار مرغ سحر به دست می‌آید؛از سلوک، از مناجات، از تهذیب نفس، از تضرع، از زاری، از مناجات کردن، از رفتن به درگاه الهی فقط، پیدا می‌شود.

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده   به جز از عشق تو باقی همه فانی دانست
آن شد اکنون که ز ابنای عوام اندیشم   محتسب نیز در این عیش نهانی دانست
سنگ و گل را کند از یمن نظر لعل و عتیق   هر که قدر نفس باد یمانی دانست.

آنگاه می‌گوید:

ای که از دفتر آیت عشق آموزی   ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

ای بوعلی که از دفتر عقل «مقامات العارفین» می‌نویسی، ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست.

[۵۲] در بعضی نسخ دارد: «وصف مجموعهء گل» و این بهتر است.

فرضیه سوم: حافظ اشعارش را در ادوار مختلف عمر خود گفته است

به اینجا رسیدیم که بعضی دیگر آمدند گفتند حافظ این اشعار را در ادوار مختلفی از عمر خودش گفته است و ادوار را هم تعیین کردند، گفتند آن اشعاری که دلالت می‌کند بر لاابالی‌گری‌های حافظ، بر دم غنیمت شمردن‌ها و شرابخواریها و شاهد بازی‌ها، اینها مال دوره جوانی است، خوب جوانی است دیگر، به قول سعدی: « در عنفوان جوانی چنانکه افتد و دانی...»[۵۳] و ممکن است کسی بگوید روحیه ایرانیها اغلب همین جور است که در جوانی لامذهب‌اند و در پیری مسلمان می‌شوند؛ حافظ هم آن شعرهایش که دلالت می‌کند بر میخوارگی و شاهد بازی و لاابال‌گری، همه راست و جدی است و مال دوره جوانی اوست و آن اشعاری که دلالت می‌کند بر پاکی و تقوا و فناء فی‌الله و سیر و سلوک و مراقبه و محاسبه و گریه‌های سحر و این حرفها، اینها هم همه جدی و

---

[۵۳] گلستان، باب پنجم، حکایت نهم.

راست است و مال دوره آخر عمرش است.

یک کس به نام محمد علی بامداد- که من او را نمی‌شناسم- کتابی نوشته به نام «حافظ‌شناسی». ایشان جدی است در این قضیه که اینطور است. اولاً این به قول طلبه‌ها یک جمعی تبرّعی است یعنی یک توجیه بلادلیل است. خوب، ممکن است ایشان احتمال بدهد اما یک توجیهی است که دلیل ندارد. پس باید گفت احتمال هست، نه به صورت جد [که] حتماً اینچنین بوده، و بلکه دلایل برخلاف این است یعنی اگر ما باشیم و ظاهر اشعار حافظ، این توجیه کافی نیست، زیرا در همان اشعاری که دلالت می‌کند بر عیاشی و شرابخواری و عیش نقد و از این حرفها، قرائنی هست که مربوط به زمان پیری است. مثلاً این شعر حافظ را خود همین آقای بامداد هم گویا جزو شعرهای لاابالی گرانهء حافظ [دانسته است]:

اگر آن ترک شیرای به دست آرد دل ما را　　به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

بده ساقی می‌باقی که در جنت نخواهی یافت　　کنار آب رکناباد و گلگشت مصلا را

فغان، کاین لولیان شوخ شرین کار شهر آشوب　　چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است　　به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

بعد می‌گوید:

نصیحت گوش کن جانا که جان دوست‌تر دارند　　جوانان سعادتمند پند پیر دانا را

شعرهای دیگری از این واضح‌تر هم ما زیاد داریم، مثلاً می‌گوید:

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد	وان راز که در دل بنهفتم به در افتاد

از راه نظر مرغ دلم گشت هوا گیر	ای دیده نگه کن که به دام که در افتاد

در جای دیگر می‌گوید:

این قصهء عجب شنون از بخت واژگون	ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

در جای دیگر می‌گوید:

دیدی دلا که آخر پیرو زهد علم	با من چه کرد دیدهء معشوقه باز من

خوب، با این تصریحاتی که خودش می‌کند چطور ما می‌توانیم این توجیه را به این شکل بپذیریم؟

فرضیه چهارم: اشعار حافظ یکدست است و ظاهر آن حقیقت است

توجیه چهارم توجیهی است که بسیاری از نویسندگان زمان ما در واقع برای اینکه توجیهی از حافظ برای خودشان پیدا کرده باشند ذکر می‌کنند که نه، اصلاً این حرفها ندارد، توجیه و تأویل نمی‌خواهد، ظاهر اشعار حافظ که این همه می‌ستایی و می‌پرستی کرده و از شاهد و شاهدبازی و از عیش و از دم غنیمت شمردن سخن گفته است، همه حقیقت است و هر چه در این زمینه گفته اصلاً فکر حافظ همین بوده و آن حرفهای عارفانه که حافظ در فلان شعر فلان نظر عرفانی را گفته یا در فلان شعر دیگر فلان مقام عرفانی را گفته، اینها توجیه و تأویل است، کسانی که به شعر حافظ علاقه می‌ورزیده‌اند و حافظ و شعر حافظ را دوست داشته‌اند و نمی×واستند حافظ را به صورت یک فاسق و فاجر و مرد رند لاابالی معرفی کنند، ناچار

آمده‌اند به توجیه و تأویل شعرهایش پرداخته‌اند، نه شعر حافظ همین است، باطن و ظاهرش همین است، اولاً شعر او جدی است و نه تخیل و شعر به معنای منطقی (بر خلاف نظر اول) و یک گونه و یکدست هم هست از اول تا آخر (برخلاف نظر امثال بر اون می‌گویند در حالات مختلف خودش گفته و برخلاف نظر کسی که گفته است در دوره از عمرش این شعرها را گفته)، همه یکدست است و مقصود هم همین است.

یک وقت مقاله‌ای گویا در اطلاعات خواندم. آقای محیط طباطبایی مقاله‌ای‌نوشته بودند تحت عنوان اینکه: چه اصراری هست بر اینکه ما حافظ را در عصر خودش و عصرهای بعد شیعه هم می‌دانستند. یکی دو روز بعد دیدیم که یک نفر از همین نویسندگان مجلات، مقاله‌ای نوشته و عکس خودش را هم چاپ کرده – که حفاظ اگر آن عکس را می‌دید وحشت می‌کرد!- که آقا ارزش حافظ در همین عصیان حافظ است، در همین است که اصلاً پایبند اصول و مقررات زمان خودش- و به قول او عادات زمان- نبوده؛ تمام ارزش حافظ در همین پشت پا زدن به اینها بوده است.

در این زمینه هم کتاب خیلی نوشته‌آند (فعلاً نمی‌خواهم اسمی ببرم، لزومی هم ندارد)، مقاله خیلی نوشته‌اند، در مجلاتْ زیاد راجعه به حافظ بحث کرده‌اند و همه قضاوتها هم در همین زمینه بوده است.

فرضیه پنجم: اشعار حافظ یکدست است و همه عارفانه است

نظر دیگر این است که شعر حافظ از اول تا آخر یکدست است و همه هم عارفانه است و تمام آن شعرهایی هم که در کمال صراحت در زمینه‌های

ضدعرفانی گفته شده است، یک سلسله اصطلاحات است که عرفا و شعرای این گونه دارند و مقصودشان از می، از شاهد، از زلف، از خط، از خال، از هر چه که در این زمینه‌ها هست، یک معانی دیگری است. اگر به اینها بگوییم به چه دلیل شما این حرف را می‌زنید؟ خواهند گفت که اولاً بعضی اشعار حافظ در کمال صراحت و بدون هیچ‌گونه توجیهی معانی عرفانی را در حد اعلی گفته که همین قدر اگر ما آن را به صورت یک شعر – یعنی همین جور گفتنِ تنها- ندانیم و جدی بدانیم (که فرض بر این است) آنها را دیگر به هیچ شکل نمی‌توانیم به معانی جسمانی و مادی توجیه کنیم. به عبارت دیگر به قول اصولیین و فقها، اگر ما درکلام یک نفر که مطمئن هستیم تناقض نخواسته بگوید، یک مطلب را خواسته بگوید، مطلبی را می‌بینیم که ظاهرش متناقض هست، اگر یکی ظاهر باشد و دیگری اظهر، ظاهر را به اظهر حمل می‌کنیم نه اظهر را به ظاهر، یعنی اظهر را قرینهء ظاهر می‌گیریم نه ظاهر را قرینهء اظهر، و بعالون خود حافظ در اشعار خودش گاهی به این تصریح می‌کند. ما حافظ را دروغگو که نباید بدانیم، گاهی خودش تصریح می‌کند که شعر من معرفت است.[۵۴] مثلاً

شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است   آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش

این هم البته یک نظراست. ما آن سه نظر را که رد کردیم، حتی نظر اول را اگر یادتان باشد عرض کردم ما نمی‌توانیم دلیلی منطقی اقامه کنمی بر ضد آن که حافظ فقط یک شاعر بوده و غیر از شعر هدفی و ایده‌ای نداشته، یک صنعتگر و یک نقاش بوده است؛ ولی در مجموع اشعار حفاظ- مخصوصاً شعرهای عرفانی و آن سوز و گذارهای عجیب- یک نفر آشنا با شعر حافظ

---

[۵۴] این را بعدها استقصا و عرض می‌کنیم.

نمی‌تواند بپذیرد که این شعرها کار یک صنعتگر بی‌روح است، اما کسی هم اگر بگوید من قبول ندارم، با دلیل هم نمی‌شود حرفش را رد کرد.

خوب، ما ماندیم و این دو بیان [که هر دو معتقد به] یک گونگی حافظ [هستند ولی] با صد و هشتاد درجه اختلاف، یا کاملاً از این طرف و یا کاملاً از آن طرف. ما اول می‌رویم سراغ آنهایی که شعر حافظ را یک گونه می‌دانند و هیچ گونه تأویل معنوی قائل نیستند، می‌گویند همین ظواهر مادی را باید گرفت، بلکه آن عرفانیاتش همه الفاظ بی [محتواست]. خوب، ما حالا می‌خواهیم روی آن تحقیق کنیم، می‌خواهیم ببینیم اگر ما حافظ را این جور بدانیم چه از آب در می‌آید. اول بیاییم روی این فرضیه؛ ما که نباید تعصب به خرج بدهیم، شاید هم حافظ اینجور بوده، حالا اگر اینجور بوده ببینیم چه از آب درمی‌آید و حافظِ این گونه چه جور موجودی هست؟

نقد فرضیه چهارم

بعضی قسمتهای این فرضیه مربوط می‌شود به فکر حافظ، یعنی به جهان بینی حافظ [که طبق این فرضیه] یک نوع جهان‌بینی مادی [خواهد بود] و یا [او] یک شکاک [خواهد بود] آنهم شک بسیار تلخی، تخیر [شدیدی]؛ با این شک و تردید و تحیر نمی‌تواند چیزی از راز عالم بهفمد و مخصوصاً هر چه هم مواجه می‌شود، بیشتر در او تلقین بی‌ایمانی می‌کند و در نتیجه برای اینکه از زهر فکرهای مسموم خودش نجات پیدا کند به می پناه می‌برد، که بسیاری از میخوارگان همین طور هستند، در اثر شدت گرفتاری، آنهایی که غم و غصهء زیادی دارند یا در عشق شکست می‌خورند یا یک شکستهای دیگری، بعد به حالتی درمی‌آیند که خودشان برای خودشان غیرقابل تحمل‌اند،ر وقتی خودشان برای خودشان غیرقابل تحمل شدند یعنی عقلشان، فکرشان، اندیشه‌شان برای خودشان غیرقابل تحمل شد،ر برای اینکه این اندیشهء مزاحم را از

خودشان دور کنند، به آن ضدّ اندیشه یعنی «می» پناه می‌برند که دمی بیاسایند، درست همان که گفت: « کَاْلُمسْتَحیرِ مِنَ الرَّمْضاءِ بِالنّار»[55] گفت در جهنم عقربهایی هست که مردم از آنها به مارها پناه می‌برند.

جهان بينـي حافظ طبق اين نظريه:

۱.جبري‌گري

همین اشخاصی که این فکر را دارند، یکی از چیزهایی که در موضوع حافظ می‌گویند- که قهراً او را عجیب بی‌تاب می‌کرده- مسأله جبری‌گری است، یعنی معتقد بوده که بشر هیچ‌گونه اختیاری ندارد و جبر مطلق حکمفرماست. در آن رسالهء انسان و سرنوشت گفته‌ام انسان وقتی احساس کند آزاد نیست این امر خیلی رنجش می‌دهد، خصوصاً اگر احساس کند که این عدم آزادی‌اش در مقابل یک قدرتی است که اندیشه تخلف در مقابل او را هم نمی‌شود در مغز راه داد. می‌گویند بسیاری از اشعار حافظ منعکس کنندهء همین آزاری است که از فکر جبری‌گری خودش می‌برده است، مثل شعر معروفش:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای — که بر من و تو در اختیار نگشادست

□

من اگر خارم و گر گل چمن‌آرایی هست — که به هر دست که می‌پروردم می‌رویم

□

---

[55] [مانند کسی که از گرمای زیاد به آتش پناه می‌برد.]

مکن در این چمنم سرزنش به خودرویی	چنانکه پرورشم می‌دهند می‌رویم

□

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود	کاین شاهد بازاری وان پرده نشین باشد.

در جای دیگر شعری می‌گوید [که] در واقع می‌خواهد بگوید آنهایی که به مقامات رسیدند هم هنری نکردند چون آنها نرسیده‌اند، آنها را رسانده‌اند:

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید	دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

یا:

گوهر پاک بباید که شود قابل فیض	ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

که باز شعرهایی [هست] که آن شعرها را دلیل بر جبری بودن حافظ گرفته‌اند. همانطور که گفتم فکر جبری‌گری خودبه‌خود هر نوع نشاط و امیدی را از انسان سلب می‌کند و قهراً نتیجهء این فکر گزندهء گدازنده این است که در آخر کار به می و می‌پرستی و خلاصه فراموش کردن خود منتهی می‌شود.

۲. حیرت

دیگر،که باز مربوط به جهان‌بینی حافظ می‌شود، مسألهء حیرت است، نمی‌دانم، نمی‌فهمم، سردر نمی‌آورم، برای چه، از کجا آمدم و برای چه اینجا هستم و به کجا می‌روم:

عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم   دریغ و درد که غافل ز کار خویشتنم

□

چو هر دری که گشودم رهی به حیرت داشت   از این سپس من و رندی و وضع بی‌خبری

آن علاج و دوایش را هم پشت سرش گفته، هر راهی رفتم، حکمت و فلسفه و منطق و دیانت و...، هر جا که رفتم آخرش دیدم حیرت اندر حیرت است، گفتم همه را رها کن، عمر ارزش این حرفها را ندارد، برویم در عالم بی‌خبری:

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود   زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت

□

چیست این سقف بلند ساده‌ء بسیار نقش   زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

یا در همان غزل «اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را» یک شعرش این است:

حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جو   که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

□

ساقیا جام می‌ام ده که نگارنده‌ء غیب   نیست معلوم که در پرده‌ء اسرار چه کرد

□

وجود ما معمایی است حافظ   که تحقیقش فسون است و فسانه

ز سرّ غیب کس آگاه نیست قصه مخوان　　　کدام محرم دل ره در این حرم دارد

□

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست　　　فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند

□

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو　　　راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود

□

حدیث چون و چرا دردسر دهد ای دل　　　پیاله گیر و بیاسا ز عمر خویش دمی

□

گفتی ز سرّ عهد ازل یک سخن بگو　　　آنکه بگویمت که دو پیمانه درکشم

۳- پوچي‌گرايي

بالاتر، مسأله‌ء پوچی‌گرایی است (نیهیلیسم). این دیگر تقریباً شک و حیرت نیست، بالاتر از شک و حیرت است، اندکی زیر صفر هم هست:

جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است　　　هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

□

حاصل کار گه کون و مکان اینهمه نیست　　　باده پیش آر که اسباب جهان اینهمه نیست

پنج روزی که در این مرحله مهلت داری　　　خوش بیاسای زمانی که زمان اینهمه نیست

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی　　فرصتی دادن که ز لب تا به دهان اینهمه نیست

٤. انکار قیامت

اشعار دیگری حافظ دارد که از آنها بوی انکار قیامت فهمیده می‌شود که اساساً معلوم نیست آخر کاری و قیامتی باشد و آدم نباید فکرش را به این جور چیزها متوجه کند، مثل این شعر معروفش:

خوشتر از فکر می و جام چه خواهد بودن　　تا ببینم که سرانجام چه خواهد بودن

غم دل چند توان خورد که ایام نماند　　گو نه دل باش و نه ایام چه خواهد بودن

باده خور، غم مخور و پند مقلد منیوش　　اعتبار سخن عام چه خواهد بودن

دسترنج تو همان به که شود صرف به کام　　دانی آخر که به ناکام چه خواهد بودن

یا در آن شعری که می‌گوید:

دانی که چیست دولت، دیدار یا ر دین　　در کوی او گدایی بر خسروی گزیدن

آنجا که می‌گوید:

بوسیدن لب یار اول ز دست مگذار　　کآخر ملول گردی از دست و لب گزیدن

فرصت شما صحبت گز این دو راهه منزل　　چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن

پس یوم‌الجمعی که روز رسیدن به یکدیگر است و یوم‌الحشری که

روز رسیدن همه به یکدیگر است، در کار نیست: «چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن»

تا اینجا شعرها جهان‌بینی حافظ را تقریباً نشان می‌دهد. در این جهان‌بینی تنها چیز که باقی مانده، انکار خداست که صریح دیده نمی‌شود اگر نه، چیزهایی که تقریباً در همان حد است [وجود دارد]، انکاذ معاد با خود همان شک در این جهت، چیزی است که با توجید هم پرُی سازگار نیست. از اینکه بگذریم، می‌آییم سراغ چیزهایی که به منزله نتیجه این جهان‌بینی است، نتیجهء این افکار است؛ به اصطلاح آن جهان‌بینی اوست، این ایدئولوژی اوست؛ یعنی بر اساس آن فکر دستوری می‌دهد: حالا که کار جهان هیچ در هیچ است، حالا که جبر مطلق است، حالا که سر از اسرار کون نمی‌شود درآورد، حالا که اصلاً کی می‌داند ما در یک وقتی به همدیگر می‌رسیم یا نمی‌رسیم، و بلکه گاهی به صورت جزم می‌گوید اصلاً دو مرتبه به همدیگر نخواهیم رسید، این اصول جهان‌بینی که محرز شد، حالا وقت نتیجه‌گیری است.

ایدئولوژي حافظ طبق این نظریه:

الف. دم غنیمت شمردن

یکی از نتیجه‌گیری‌ها آن چیزی است که حافظ به صورت «دم» بیان می‌کند، کما اینکه این مسأله «دم» در شعر خیام هم زیاد است که دم را – یعنی زمان حال را- غنیمت بشمار، نه فکر گذشته بکن نه فکر آینده، نه غصه گذشته را بخور که چرا چنین شد، و نه غصه آینده، فکر گذشته را بخور که چرا چنین شد، و نه غصه آینده، فکر گذشته و فکر آینده تو را از عیش نقد باز می‌دارد و برای اینکه حداکثر استفاده را از این عمر موقت کوتاه ببری نه فکر گذشته کن نه فکر آینده، دم غنیمت بشمار، و چقدر در شعر حافظ این مسأله حال و دم آمده:

ای دل شباب رفت و نچیدی گلی ز عیش		پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را
در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند		آدم بهشتِ روضهء دارالسلام را

□

پدرم روضهء رضوان به دو گندم بفروخت.		ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم

□

خوشتر زعیش و صحبت و باغ و بهار چیست		ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست
هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار		کس را وقوف نیست که انجام کار چیست

اینجا باز مسأله انجام کار و قیامت هم هست.

گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر		مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد

می‌گوید پای وعظ واعظ را رها کردیم، آن دیر نمی‌شود، فکر آن چیزی باش که وقتش می‌گذرد.

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی		مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد

نقد را که آدم به نسیه نمی‌فروشد.

ماه شعبان منه از دست قدح کاین　　　از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد

گل عزیز است غنیمت شمریدش صحبت　　　که به باغ آمده از این راه و از آن خواهد شد.

□

گفت:

گل رویت بپژمرد آخر　　　وین طراوت در او نماند باز

در جای دیگر می‌گوید:

صبا به تهنیت پیر می فروش آمد　　　که موسم طرب و عیش و ناز و نوش آمد

(که از آن غزلهای بسیار عالی حافظ است).

هوا مسیح نفس گشت و باد نافه گشای　　　درخت سبز شد و مرغ در خروش آمد

تنور لاله چنان برفروخت باد بهار　　　که غنچه غرق عرق گشت و گل به جوش آمد

شعرهای بعدش خیلی عالی و عجیب عرفانی است، آنها را در جای خودش خواهم گفت.

□

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن　　　یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر

یا یک نامه از آنجا بیاور که این وقت تلف نمی‌شود، عوضش را می‌دهند.

□

اعتمادی نیست بر کار جهان　　　بلکه بر گردون گردان نیز هم

عاشق ای قاضی نترسد می‌بیار　　　بلکه از یرغوی دیوان نیز هم

«یرغو» اصطلاح مغولی بوده که برای عدلیه و استنطاق و این حرفها می‌گفتند. بالاتر از این، از بعضی شعرهای حافظ کاملاً استفاده می‌شود که او این

مسأله عیش نقد و این حرفها را یک نوع لاابالی‌گری و لاقیدی‌گری خاصی توجیه می‌کند، به شکل عجیبی. توضیح اینکه حافظ در زندگی‌اش معلوم نیست که چاره بوده است. اغلب از همان مقدمه‌ای که محمد گل اندام نوشته است استنباط می‌کنند. یک جمله‌ای آنجا هست که نسخ، متعدد نوشته و به دو تغبیر گفته‌اند. از یک تعبیر استفاده می‌شود که شغل دولت داشته است. می‌گوید او نمی‌رسید که دیوان خودش را تنظیم کند از مطالعه کشّاف و مصباح و مطالع و مفتاح و... بعد یک جمله‌ای دارد که این جمله را نسخ، متعدد نوشته‌اند. بنابر یک تعبیر می‌رساند که شغل دولت داشته، ولی البته هیچ معلوم نیست که اینطور باشد. از بعضی شعرهای حافظ معلوم می‌شود که این مسألهء «دم غنیمت شمردن» فقط مربوط به خودش هم نیست، درست مثل این کارمندهای لاابالی دولت که یک ماه می‌روند کارمندی می‌کنند، منتظر اول ماهند که بیاید، تا حقوق را می‌گیرند چند روزه آن را صرف عیاشی والدنگی می‌کنند و بعد تا آخر ماه با جیب خالی [راه می‌روند]؛ می‌گوید:

رسید مژرده که آمد بهار و سبزه دمید　　　　وظیفه‌گر برسد مصرفش گل است و نبید[۵۶]

و نظیر این باز هم هست.

حالا ببینید حافظی که اینها ساختهاند چه مکتبی به ما تحویل می‌دهد و ما از او چه می‌توانیم بیاموزیم؟!

ب. شاهد بازي

یکی دیگر از آن چیزهایی که استفاده می‌شود مسأله شاهد بازی است. در

---

[۵۶] گور پدر زن و بچه.

دیوان حافظ «شاهد» زیاد آمده، شراب و شاهد اینقدر آمده که الی ماشاءالله، که دیگر احتیاجی ندارد [نمونه بیاوریم]؛ مثل کلمه و می و می‌پرستی و این چیزهاست که آن هم اینقدر هست که دیگر احتیاجی به اینکه ما شعری بخواهیم برایش بخوانیم نیست. اینهایی که حافظ را به این شکل توجیه کرده‌اند می‌گویند بله، حافظ شاهدباز بوده، اهل عشق بوده و باید هم باشد؛ و بعضی کار را به آنجا رسانده‌اند که حتی خصوصیات عشق بازی‌های حافظ را هم خواسته‌اند از روی شعرهایش به دست آورند. یکی از همین نویسندگان این گونه، در کتابی که اخیراً منتشر شده چنین استنباط کرده است که حافظ در مسأله عشق و زن و این حرفها خلاصه آن شهامتی را که یک آدم جسور باید داشته باشد[نداشته] (می‌گویند: «اَلحَیاءُ مانعُ الرِّزق» خجالتی بودن خلاصه... آدم اگر بخواهد برسد باید پرورو‌هم باشد). او چنین استنباط کرده که حافظ در مسأله زن کم‌رو بوده، هم یک دل پرعشقی داشته و هم آن حالت جسوری را نداشته و زنها هم از این جور مردها بدشان می‌آید، زن هم مردی را می‌خواهد که جسور و پررو باشد و از این جهت این بیچاره همیشه در سوز و گداز بوده و کمتر به عشق خودش می‌رسیده است، و او چنین استنباط کرده که گاهی زنها هم سربه‌سر او می‌گذاشتند. ولی در اینجا مطلب دیگری هست که همه مفسران این گونهء حافظ سکوت کرده‌اند و آن این است که اصلاً آیا در همهء دیوان حافظ دلیلی هست که آن شاهدی که حفاظ می‌گویند زن بوده؟ آیا زن بوده یا بچه بوده؟ درباره این، دیگران این مفسران سکوت کرده‌اند. اتفاقاً اگر بنا باشد که تفسیر همین ظواهر را بگیریم، بدون شک شاهد حافظ بچه بوده و اساساً یک جا هم ما دلیل نداریم که شاهد حافظ زن بوده. همان شاخ نباتی هم که برایش ساخته‌آند از تیپ بچه‌ها بوده. در بعضی اشعارش تعبیر «مغبچه» دارد. مغبچه مغبچه است، این دیگر

هیچ گونه توجیهی ندارد:

گر چنین جلوه کند مغبچهء باده فروش　　　خاکروب در میخانه کنم مژگان را

جای دیگر می‌گوید:

ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته‌ای　　　کِت خون ما حلالتر از شیر مادر است

در یک شعر معروفش که شیراز را مدح می‌کند- که معلوم می‌شود آن بچه هم شیرازی بوده! – می‌گوید:

خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش　　　خداوندا نگه‌دار از زوالش

تاآنجا که می‌گوید:

گر آن شیرین پسر خونم بریزد　　　دلا چون شیر مادر کن حلالش

در بعضی اشعارش دیگرش از قرینهء عذار و خط و قبا و... [معلوم می‌شود که اگر بنا باشد همین ظواهر را بگیرم، آن شاهد پسر بوده است]، یک چیزهای پسرانه را ذکر می‌کند که هیچ دخترانه نیست، مثلاً می‌گوید:

بگشا بند قبا[۵۷] تا بگشاید دل من　　　که گشادی که مرا بود ز پهلوی تو بود

یا می‌گوید:

بگشا بند قبا ای مه خورشید کلاه　　　تا چو زلف سر سودا زده در پا فکنم

[۵۷] «قبا» که می‌گوید، چون آنوقت کت و شلوار نبوده، اگر کت و شلوار می‌بود مسلّم کت و شلواری‌ها بر قبایی‌ها مقدم بودند (خنده استاد)

مجمع خوب و لطف است عذار چو مهش لیکنش مهر و وفا نیست خدا بدهش

دلبرم شاهد و طفل است و به بازی روزی بکُشد زارم و در شرع نباشد گنهش

طفل نابالغ هم هست. اینها را درباره زن مسلّم کسی نمی‌گوید چون زن نابالغ – یعنی از نه سال کمتر- که موضوع عشق نیست، این مسلّم پسر چهارده ساله است، محبوب چهارده ساله.

□

ز خط یار بیاموز مهر با رخ خوب که گرد عارض خوبان خوش است گردیدن

«عارض» همان مویی است که تازه در روز تازه جوان می‌روید.

□

دل بدان رود گرامی چه کنم گر ندهم مادر دهر ندارد پسری بهتر از این

□

خط عذرا یار که بگرفت ماه از او خوش حلقه‌ای است لیک بدر نیست راه از او

□

آمد افسوس کنان مغبچهء باده فروش گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده

□

پدر تجربه‌ای دل تویی آخر زچه روی طمع مهر و وفا زین پسران می‌داری

گفتیم در هیچ جای شعر حافظ قرینه‌ای بر اینکه به نام زن تغزل کرده

باشد نیست. البته بعضی غزلهای حافظ جوری است که معشوق به طور کلی قابل تطبیق است، اعم از زن و... در یکی از همین کتابهایی که گفتم در این زمینه‌ها نوشته‌اند، که دیگر خیلی مسلّم گرفته، نوشته است: حافظ در عشق مرد موفقی نبوده است (خنده استاد) به دلیل اینکه در شعرهایش خیلی زاری سر می‌دهد، مثلاً می‌گوید:

دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند　　　　چرا به گوشهء چشمی به ما نمی‌گری

حالا من بعد می‌گوید که این شعرهایش که این خدانشناسها به این زمینه‌ها حمل کرده‌اند در داخل چه غزلهایی هست، در چه اوجی از عرفان، و اینها خجالت نکشیده‌اند- از چه بگویم- از علم، از فرهنگ، از ادب و این چرندها را قالب کردهاند. یا مثلاً گفته است:

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست　　　　عاشقی شیوهء رندان بلاکش باشد

لابد از نظر او این هم دلیل بر این است که او همیشه خودش نمی‌توانسته خلاصه راه پیدا کند.

□

سرّ سودای تو در سینه بماندی پنهان　　　　چشم تر دامن اگر فاش نکردی رازم

من نمی‌توانستم خودم اظهار کنم بالأخره این گریه مرا رسوا کرد. و عجیب این است که می‌گوید حافظ در مقابل زیباییها دست و پای خودش را گم می‌کرده، در این جهت در عشق بازی بی‌شخصیت بوده:

به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشد اگر　　　　به یک شکر ز تو دل خسته‌ای بیاساید

به خنده گفت که حافظ خدای را مپسند   که بوسهء تو رخ ماه را بیالاید[۵۸]

می‌گوید که گاهی زنان، حافظ را دست می‌انداختند، برای اینکه می‌گوید:

به عشوه گفت که حفاظ غلام طبع توام   ببین که تا به چه حدّم همی کند تحمیق[۵۹]

بعد می‌گوید یک زن دیگری که می‌فهمیده حافظ عشق اوست سربه‌سر او می‌گذاشته و اینجور به او می‌گفته:

گفتم آه از دل دیوانهء حافظ بی تو   زیر لب خنده‌زنان گفت که دیوانه کیست؟

حالا می‌فهمد که من دیوانهء او هستم، اینجور مرا زیر لب مسخره می‌کند، که اگر اینجور حمل کنیم باید حافظ را مخلاصه شکارچی مرغ خانگی هم بدانیم یعنی زنی هم که اینجا سراغش را گرفته زن شوهردار بوده، برای اینکه در مطلع این غزل می‌گوید:

یا رب این شمع دل افرنوز ز کاشانهء کیست   جان ما سوخت بپرسید که جانانه کیست

پس حتماً زنی هم اگر بوده زن شوهر دار بوده. این هم یک موضوع.

بنابراین از آن سه عنصر جهان‌بینی حافظ، ما رسیدیم به یک عنصر ایدئولوژیکی و دستوری، که مساله شاهد بازی بود آن هم شاهد بازی به این شکل.

---

[۵۸] یعنی [بوسهء] تو بدترکیب کثیف[چهره ماه مرا آلوده می‌کند].

[۵۹] این زن چقدر سر به سرم می‌گذارد، مرا احمق می‌داند.

ج. گدايي و دريوزگي

دستور دیگر جناب حافظ گدایی و دریوزگی است (چون بناست ما دیگر تأویل و توجیه نکنیم) گفت: «گدایی کن تا محتاج خلق نشوی». بهترین راه گدایی است در دنیا[۶۰]. مثلاً در آن غزلش می‌گوید (حالا اگر شعرهای قبل و بعدش را بخوانم می‌فهمید که چیز دیگری می‌گوید، اما چاره‌ای ندارم باید بگویم):

بر سر آنم که گر ز دست برآید — دست به کاری زنم که غصه سر آید

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد[۶۱] — دیو چو بیرون رود فرشته درآید

صحبت حکام ظلمت شب یلداست — نور ز خورشید جوی بو که برآید

بر در ارباب بی‌مروّت دنیا — چند نشینی که خواجه کی بدر آید

ترک گدایی مکن که گنج بیابی — از نظر رهروی که در گذر آید

این غیر از این نیست که می‌گوید مردم در گذر راه می‌روند، بنشین گدایی را رها نکن، یکوقت می‌بینی یک آدمی می‌آید آنجا یک پولی به تو

---

[۶۰] اینها را البته این مفسران نمی‌گویند، ولی من می‌گویم. اینها چون می×واهند از حافظ توجیهی برای الدانگی و میخوارگی خودشان پیدا کنند فقط همان شعرهای میخوارگی را می‌آورند، دربارهء شعرهای دیگر سکوت می‌کنند. من می‌گویم اگر بناست که ما به ظواهر اشعار حافظ عمل کنیم، یعنی آنها را بر مقصودش حمل کنیم، مکتب حافظ این است، دستورش تنها میخوارگی و شک در قیامت و این حرفها نبوده، آنها این را هم نتیجه داده؛ این حافظی که افتخار ایران است جهان بینی‌اش آن بوده، در دستورهایش هم این بوده.

[۶۱] یا «اغیار».

می‌دهد که تا آخر عمر خیالت راحت می‌شود.

این هم یکی از عناصر این گونهء شعر حافظ است، تبلیغ فقر و گدایی، فقر نه فقط به معنی بی‌چیزی، [بلکه به معنی] دریشی؛ یعنی درویشی را که تبلغی کرده درویشی به معنی فقر را تبلیغ کرده و علاوه بر این، درویشی به معنی گدایی و دریوزگی را هم این جناب تبلیغ کرده است. اگر انسان جهان‌بینی‌اش آن باشد، ایدئولوژی‌اش هم بالأخره به همین جا [منتهی می‌شود] چون واقعاً اگر انسان بخواهد شرافت و حیثیت خود را از دست بدهد درآمد گدایی از خیلی درآمدها [بیشتر است]. بعضی گداها به اندازه یک استاد دانشگاه درآمد دارند.

د. مدّاحي

یکی دیگر از آن چیزهایی که در اشعار حافظ هست که به عقیده من معمارترین عنصر در اشعار حافظ است مداحیهای حافظ است. شاید در همه دیوان حافظ چهل پنجاه تا مدح و یا بیشتر (حالا من احصا نکرده‌آم ولی احصا کرده‌اند) پیدا می‌شود و بعضی از این مدحها در حدی است که [اغراق شمرده می‌شود]. این هم از آن چیزهایی است که مفسران حافظ درباره‌اش سکوت دارند چون قابل توجیه نیست، [لااقل] از نظر آنها قابل توجیه نیست و واقعاً هم توجیهش خیلی مشکل است.

آقای انجوی شیرازی که دیوان حافظ را چاپ کرده‌آند و مقدمهء خوبی هم بر آن نوشته‌اند، در یک جا مدح حافظ را حمل می‌کنند به تقیه، که در آن زمان حکامی جابر و جبار بودند و حافظ برای اینکه این مقدار آزادی داشته باشد که غزلهایش را بگوید گاهی هم لقمه‌ای جلوی آنها می‌انداخته که دهان آنها را ببندد.

بعضی دیگر گفته‌اند «دوستداران و علاقمندان حافظ مایل نبودند که

نوک قلم حافظ آلوده شود به مدح افرادی نظیر شاه شجاع و ابواسحاق اینجو (مخصوصاً شاه شجاع که یک آدم.[نا اهلی] بوده) و بعضی دیگر، ولی متأسفانه آلوده شده». مسأله، مسأله نوک قلم نیست. اگر مدایح حافظ توجیه نشود و اگر راه‌حلی برایش پیدا نشود نه تنها نوک قلم حافظ آلوده است، سرتا پای حافظ آلوده است. حالا من یکی از آنها را برایتان می‌خوانم، از نوع مدحهایی است که علوم ادبی آنها را اغراق ومبالغه می‌داند در سر حدی که برای یک شاعر اینجور [سخن گفتن را] جایز نمی‌دانند. مثلاً ابن‌المعتز(یا شاعر دیگری) خطاب به یکی از خلفا و حکام زمان خودش می‌گوید:

ما شِئْتَ لا ما شاءَ الاَقْدار　　　فَاحْکُمْ فَاَنْتَ الْواحِدُ الْقَهّار

این را همه به او عیب گرفته‌اند که این حرفْ چرند و مزخرف است. مثلاً حافظ می‌گوید (این شعر حتی در نسخه قزوینی هم هست):

قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع　　　که نیست با کسم از بهر مال و جاه نزاع

این تعبیر جزدر مورد خدا [به کار نمی‌رود]. یک نفر مسلمان هیچوقت حاضرنیست به پیغمبر اینجور قسم بخورد، بگوید: قسم به جشمت و جاه و جلال پیغمبر، قسم به حشمت و جاه و جلال علی. این تعبیرات، قسمتی است که در مورد خدابه کار برده می‌شود. آنوقت آدم درباره یک مرد چنین و چنانی که اینقدر درباره‌اش نوشته‌اند، چنین گوید! دریوزگی هم که بناست [طبق قضیه مورد بحث] جزو تعلمیات [حافظ] باشد، باز در همین غزل هست:

به فیض جرعهء جام تو تشنه‌ایم ولی　　　نمی‌کنیم دلیری، نمی‌دهیم صداع

اسباب زحمت نمی‌شویم ولی احتیاج داریم. حالا آخرش را ببینید:

جبین و چهرهء حاظ خدا جدا مکناد   ز خاک بارگه کبریای شاه شجاع

این دیگر به نظر من اوج اغراق و اوج پستی و دنائت است؛مردی که روی حساب توحید، هیچ شرکی را مجاز نمی‌داند [چنین سخنی بگوید]! چرا عارف اینهمه با زاهد ریاکار دشمن است؟ چون عارف خودش را در توحید حساس نشان می‌دهد یعنی غیور در توحید است، و حافظ هم که اینکه دشمنی نشان بدهد؛ آن وقت چنین آدمی چگونه می‌آید چنین حرفی را می‌زند:

جبین و چهرهء حاظ خدا جدا مکناد   ز خاک بارگه کبریای شاه شجاع

گدایی و دریوزگی ا شما ضمیمه کنید به تملق و چاپلوسی آنهم در حد اعلای آن، مجموعاً چه می‌شود؟

تا اینجا آن جهانی‌بینی بنابر آن تفاسیر و این هم ایدئولوژی و دستورالعمل‌ها بر اساس آن. وقتی که آدم امیدی به درگاه خدا نداشته باشد، همه چیز را هیچ در هیچ و بی‌فایده بداند، بالأخره بندهء شاه شجاع می‌شود. انسان وقتی که از بندگی خدا ببرد ناچار باید بنده شاه شجاع بشود.

پس تا اینجا گفتیم اگر ما بخواهیم حافظ را تفسیر کنیم براساس آنچه این مفسران گفته‌اند که ما باید همان ظواهر مادی شعر حافظ را بگیریم و همان را مناط حافظ‌شناسی خودمان قرار بدهیم و مکتب حافظ را همن بدانیم، حافظ همین در می‌آید که عرض کردم. (هنوز عناصر دیگریهم در این زمینه‌ها دارد که دیگر عرض نمی‌کنم). حالا شما ببینید یک چنین آدمی- گیرم دیوانش ازنظر شعری و هنری در اوج باشد، یعنی بالاترین

شعر باشد- اصلاً ارزش دارد کسی اسمش را در جامعه‌ای ببرد؟ چقدر فاسد می‌کند آن جامعه را؟! جبری‌گرایی و حیرت و تردید و شک و انکار حشر و قیامت و حساب و کتاب و بعد هم در نتیجه به عیش نقد چسبیدن و فکر گذشته و آینده نکردن و بچه‌بازی کردن وگدایی و دریوزگی کردن و تملق و چاپلوسی. بنابراین منطق و اقعاً حافظ ننگی خواهد بود برای ایرانی و مسلمان و زبان فارسی، و بالاترین ننگها، گو اینکه شعرش از نظر فصاحت و بلاغت در اوج زیبایی باشد.

حالا بیاییم ببینیم درباره آن نظریهء دیگر چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا این شعرهای حافظ توجیهی دارد؟ یعنی واقعاً حافظ جبری‌گرا نبوده است؟ حافظ متحیر به آن معنا نبوده است؟ حافظ منکر قیامت نبوده است؟ حافظ از «عیش نقد» مقصود دیگری داشته؟ از «شاهد» مقصود دیگری داشته؟... آیا چنین چیزی هست یا نه؟ اگر هست به چه دلیل؟ قرائن و دلایلی در کار هست یا نه؟ البته من نمی‌خواهم ادعا کنم که هر غزلی از غزلهای حافظ را کلمه به کلمه می‌شود [چنین توجیه کرد] ولی این قدر قرائن هست که اگر احیاناً یک شعری هم باشد که نشود با قرینه توجیه کرد، به دلیل همه اشعار دیگر، آن هم وضعش روشن خواهد شد.

بعد عرض خواهم کرد که در – شاید- اکثر غزلهای حافظ که شعرهای این گونه دارد خودش در همان شعرها قرائنی آورده که مقصود او را روشن می‌کند. این قسمت از بحث ما اینجا تمام شد ولی بحث ما تمام نشد، تازه باید وارد اصل بحث خودمان بشویم راجع به عرفان حافظ، یعنی آن مکتب دیگری که حافظ را آنطور می‌داند، و قرائنی که اینجا هست که آن قرائن این اشعار حافظ را توجیه می‌کند، و آنگاه عرفانیات حافظ.

اصول جهان بيني عرفاني(۱)

آنچه درجلسات پیش بحث کردیم در واقع جنبه مقدمی داشت برای آنچه که از این به بعد می‌خواهیم بحث کنیم، یعنی همان نفس عرفان حافظ. مقصود، بیانات و اشارات عرفانی است که در حافظ آمده است. جلسات گذشته همه برای اثبات و یا لااقل رفع مانع از این مطلب بود که اساساً حافظ را ما به عنوان یک عارف بشناسیم یا نه، دیوان حافظ را یک دیوان عرفانی بشناسیم یا نه؟ و عرض کریدم از وقتی که حافظ از دست هم تیپ‌های خودش (عرفا) خارج شده و به دست ادبا و ادبیاتی‌ها و بدتر به دست روزنامه نویس‌ها افتاده، اصلاً مسخ شده و یک چیز دیگر است. بحث‌های گذشته همه برای این بود که تا اندازه‌ای آن چهرهء واقعی حافظ را بتوانیم نشان دهیم. لااقل آن پرده‌هایی که کشیده شده مقداری عقب بزنیم. البته لازم بود و هست که ما آن سلسله بیاناتی را که در حافظ هست که همانها سبب شده – و یا لااقل بهانه‌ای به دست می‌دهد برای افرادی – که حافظ را آنچنان تفسیر کنند توضیح دهیم که چگونه است؟ آیا این حیرتی

که در حافظ است مقصود چیست؟ همین چیزی است که اینها می‌گویند؟ آیا واقعاً حافظ یک انسان جبری‌گرا بوده و همهء لوازم و عوارضش؟ آیا ر باب می و معشوق، شراب و شاهد، مقصودش چه بوده و چه هدفی از این سخنان داشته؟ آن مسألهء نقدگرایی و بدبینی به آینده، منظورش چیست؟ ما دیدیم همه اینها در کلمات حافظ بود، و حتی معانی‌ای از قبیل دعوت صریح به گدایی و دریوزگی. مقصودش از اینها چیست؟ و در بسیاری از جاها آن روش به اصطلاح یزیدی‌گری یعنی مقایسه کردن میان این عیاشیها ظاهری و عبادات و بعد ترجیج دادن اینها بر آنها و تحقیر آنها، همهء این مضامین در اشعار حافظ هست.

شاید از یک نظر مناسب بود که ما الآن به توضیح آنها بپردازیم ولی نه، تا ما این مراح دیگر را طی نکنیم به توضیح آنها نپردازیم بهتر است یعنی بعد از طی این مراحل،آنها بهتر قابل توضیح است.

قبلاً عرض کرده‌ایم که عرفان دو جنبه دارد: یکی جنبه نظری و دیگر جنبهء عملی؛ یعنی یکی جهان‌بینی عرفانی است. عرفان در مقابل همهء مکتبهای فلسفی جهان از خود یک جهان‌بینی خاصی دارد یعنی یک دید خاص دربارهء هستی دارد که با ید هر تیپی از تیپهای فلاسفه مختلف است. این را اصطلاحاً می‌گوییم «عرفان نظری». قسمت دوم عرفان، عرفان عملی است. عرفان عملی یعنی طریقت به اصطلاح، سیروسلوک انسان به سوی حقیقت، به سوی خدا که این خودش یک نوع روانشناسی خاصی هست که لااقل به عقیده خود اینها تا کسی وارد این عوالم نباشد، نمی‌تواند آنها را درک کند. درک این مراحل از عهده یک فیلسوف یا یک عالم یا یک روانشناس عادی که می‌خواهد با مقیاسهای عادی تحقیق کند خارج است. عرفان نظری بی‌شباهت به فلسفه نیست، جنبهء جهانی‌بینی است، منتها جهان‌بینی‌ای است که اصل بینشش بینش اشراقی و قلبی و معنوی است؛ بیانش

بیان فلسفی است، نه اینکه بینشش هم بینش فلسفی است. بینش، بینش اشراقی است منتها بعدها به بیان فیلسوفانه درآورده‌اند که عرض کردیم کسی که این کار را در جهان اسلام کرد و دیگران دنبال او را گرفتند، محیی‌الدین عربی است؛ از زمان اوست که جهان‌بینی اشراقی و معنوی عرفانی یک نوع بیان فلسفی پیدا کرد. اکنون ما اصول جان‌بینی عرفانی ر عرض می‌کنیم:

اصول جهانی‌بینی عرفانی:

محور جهان‌بینی عرفانی «وحدت وجود » است. این نکته را مخصوصاً توجه بفرمایید (این اشتباه را خیلی‌ها کرده‌اند): چون بیان فلسفی وحدت وجود در دوره‌های متأخرتر پیدا شده، همان‌طور که عرض کردم به وسیلهء محیی‌الدین و شاگردانش پیدا شد یعنی قبلاً نامی از وحدت وجود و از این اصطلاح در میان عرفا نبود، بعضی خیال کرده‌اند که در عرفان قبل از محیی‌الدین اصلاً وحدت وجود نبوده و به قول برخی وحدت شهود بوده نه وحدت وجود، وحدت وجود اساساً یک فکری است که بعدها پیدا شده.

ولی این درست نیست، قبل از محیی‌الدین هم وحدت وجود بوده منتها به نام «وحدت وجود» نبوده، عرفای دیگر آن را به بیان دیگر ذکر می‌کردند بدون آنکه نام «وحدت وجود» به آن بدهند؛ نه صرف وحدت شهود است و نه وحدت وجود، منتها وحدت وجود بیان فلسفی همان مطلبی است که اینها از قدیم در بینشهای خودشان به آن معتقد بوده‌اند، که این خودش یک داستانی است اگر بخواهیم با کسانی که چنین خیالی کرده‌اند بحث کنیم. مثلاً عطار تحت تأثیر محیی‌الدین نیست چون تقریباً معاصر با محیی‌الدین است و شاید کمی جلوتر از محیی‌الدین باشد و به فرض اینکه معاصر با محیی‌الدین باشد، فلسفه و فکر محیی‌الدین به او

نرسیده بود. اگر کسی آثار عطار را بخواند می‌بیند وحدت وجود بدون آنکه نام آن آمده باشد به شدت در کلمات عطار آمده است. اساس و محور بینش عرفانی همان وحدت وجود است. این یکی، (این اصول را ما فقط برمی‌شماریم ولی بعد به تفضیل بیان می‌کنیم).

یکی دیگر مسأله وحدت تجلی است، یعنی اینکه جهان با یک تجلی حق به وجود آمده است، در مقابل نظریه فلاسفه و متکلمین که به شکل دیگر است؛ بعد توضیح می‌دهیم.

مسأله دیگر در جهان‌بینی عرفانی این است که راز خلقت جهان (آنها «خلقت» تعبیر نمی‌کنند، «تجلی» تعبیر می‌کنند) عشق است، جهان از عشق به وجود آمده و با نیروی عشق بازمی‌گردد. اینها تکیه می‌کنند بر یک حدیث قدسی که: « کُنتُ کَنْزاً مَخفیّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ» و این مطلب که «فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ» (یعنی اصلاً اینکه من خواستم خلق کنم چون می‌خواستم که معروف باشم) پایه حرفهایشان قرار داده‌اند و خیلی سخنان در این زمینه گفته‌اند در صورتی که ما می‌دانیم در بیان فلاسفه، حتی فلاسفهء الهی، مسأله علم است، علم عنایی، و درواقع در آنجا باز عقل و علم نقش خودش را بازی می‌ند، اما در عرفان عشق نقش اساسی را در خلقت بازی می‌کند.

مسأله دیگر، حیات و تسبیح عمومی موجودات و به تعبیر آنها سریان عشق در جمیع موجودات است، ذره‌ای در جهان نیست که از آنچه که آنها «عشق به حق» می‌نامند خالی باشد.

مسأله دیگر عدل و زیبایی و توازن کامل جهان است. البته این «جهان» که آنها می‌گویند، آنطوری که ما مغایر با ذات حق می‌بینیم، آنها نمی‌بینند، به شکل دیگری می‌گویند، بعد عرض می‌کنم، ولی به هر حال جز جمال و زیبایی و جز عدل در جهان چیز دیگری حکمفرما

نیست، یعنی عالم مظهر جمال و جلال حق است و نقص و نبایستنی در کار جهان وجود ندارد.

مسأله دیگر بازگشت اشیاء به حق است. اشیاء ازهمان مبدأ که به‌وجود آمده‌اند، از همان جا که آمده‌آند به همان جا باز می‌گردند، معاد در تعبیر عرفانی. در این زمینه، مولوی شعر خیلی خوبی دارد، می‌گوید:

جزءها را رویها سوی کل است   بلبلان را عشق با روی گل است.
آنچه از دریا، به دریا می‌رود   از همانجا کامد آنجا می‌رود
از سر کُه سیلهای تندرو   وز تن ما جان عشق آمیز رو

البته اینها هر موجودی را مظهر اسمی از اسماء حق می‌دانند و می‌گویند اشیاء از اسمی که به‌وجود آمده‌اند به همان اسم بازمی‌گردند. پس مسأله دیگر مسأله معاد است با تعبیر خاصل عرفانی آنها.

اینها که عرض کردم مربوط به کل جهان بود. آنگاه اینها راجع به انسان [نظرات خاصی دارند.] انسان در جهان‌بینی عرفانی نقش فوق‌العاده عظیمی دارد تا آنجا که انسان عالم کبیر است و جهان عالم صغیر، نه جهان عالم کبیر است و انسان عالم صغیر، قضیه بر عکس است. مولوی در همین زمینه می‌گوید:

چیست اندر خم که اند نهر نیست   چیست اندر خانه کاندر شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب   این جهان خانه است دل شهری عجاب

چون انسان را مظهر تام و تمام اسماء وصفات و مظهر کامل اسماء حق می‌دانند و به تعبیر دینی و قرآنی او را «خلیفه‌الله الاعظم» و مظهر روح خدا می‌دانند این است که برای انسان مقامی قائل هستند که هیچ مکتبی آنچنان مقام را برای انسان در جهان قائل نیست. در زمینه انسان سخنان

زیادی دارند از جمله همان که انسان عالم کبیر است و جهان عالم صغیر، و دیگر نظریه انسان کامل. نظریه انسان کامل را به این تعبیر اول بار باز محیی‌الدین ابراز کرده یعنی این تعبیر از محیی‌الدین است و الاّ معنا از محیی‌الدین ابراز کرده یعنی این تعبیر از محیی‌الدین است و الاّ معنا از محیی‌الدین نیست. بعد از محیی‌الدین عرفان دیگری آمده‌اند و در این زمینه کتاب نوشته‌اند مثل الانسان الکامل نَسَفی، و یک نفر دیگر هم الانسان الکامل نوشته است، و درتعبیرهای فرنگیها هم، انسان کامل، ابرمرد و [نظایر اینها]، از همین حرفهای عرفا گرفته شده، ولی انسان کامل عرفا با انسان کامل حکمای الهی و با انسن کمل علمای امروزی، آنهم مکتبهای مختلف، از زمین تا آسمان فرق می‌کند. اینکه مناط انسان کامل چیست و کمال انسان در چیست، مسألهٔ خیلی جالبی است، که اینجا باید مکتبهای مختلف فلسفی (اعم از الهی، مادی، قدیم و جدید) و عرفانی با هم مقایسه شود، و خیلی مسأله جالبی از آب در می‌آید.

مسأله دیگری که عرفا روی آن خیلی تکیه دارند و بسیار عالی است و امروز تازه فلسفه‌های جدید اروپایی روی آن تکیه می‌کنند. البته با یک مقدمات چرندی که از حرفهای خودشان درمی‌آید- و در واقع تقلیدی است از مشرق‌زمینی‌ها (و الاّ آن فلسفه‌ها به اینجاها منتهی نمی‌شود) و در فلسفهٔ اگریستانسیالیسم روی آن تکیه می‌شود، مسأله «غربت انسان» است که انسان در این جهان یک موجود غریب و تنهاست، یک موجودی است که با اشیاء، نامتجانس است یعنی احساس عدم تجانس می‌کند با همه اشیاء دیگر، که این هم خودش یک مسأله بسیار جالبی است.

مسأله دیگر مسأله عقل و عشق در معرفت است، که اینجا باز [طرف] اختلاف عرفا حکمای الهی هستن. آیا کمال واقعی انسان در چیست؟

حکما می‌گویند در این است که « صیرورة الانسان عالَماً عقلیاً مضاهیا للعالم العینی» حداکثر کمال انسان – و انسان کامل- آن است که انسان نسخه‌ای بشود علمی از مجموع جهان؛ پس با علم، انسان کامل می‌شود؛ وقتی انسان فیلسوف شد و یک تصور صحیح و جامع از کل عالم و از نظام عالم داشت عقلش به کمال رسیده و جوهر انسان هم همان عقل است و غیر از آن چیز دیگری نیست و کمالش آن است. این است که می‌گویند فلسفه هم عبارت از همان «صیروة الانسان عالَماً عقلیاً...» است. ولی عرفا هرگز به چنین حرفی معتقد نیستند که عقل انسان که کمال یافت انسان کمال پیدا کرده، هرگز کمال انسان را در کمال عقلش نمی‌دانند، کمال انسان را در این می‌دانند که انسان به تمام حقیقت وجودش سیر کند به سوی حق تا – به قول اینها – برسد به حق (یا اَیُّهَا الاِنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ).[۶۲]

برای رسیدن به این مقصود، حکیم قهراً از عقل و استدلال کمک می‌گیرد، ولی عارف استدلال را تحقیر می‌کند و از مجاهده و ریاضت و تهذیب نفس و عشق و سلوک مدد می‌گیرد و آن راه را کافی نمی‌داند و جایزالخطا می‌داند، که می‌گوید: « پای استدلالیان چوبین بود». اینها چند قلمی است که مربوط به جهان‌بینی عرفانی می‌شود. حالا اینها را یک‌یک تا حدی که برایمان میسر باشد و وقت هم اجازه بدهد بیان می‌کنیم.

وحدت وجود

اولی می‌آییم سراغ مسأله « وحدت وجود» که گفتیم محور جهان‌بینی عرفانی است. اصلاً وحدت وجود چیست؟ یک توضیح مختصر باید عرض کنم. وحدت وجود از آن اندیشه‌هایی است که کمتر کسی به عمق آن

[۶۲]. انشقاق / ۶.

پی برده و پی می‌برد.

(این را باید بدون تعارف گفت). به هر چه که می‌رسند فوراً می‌گویند این هم یک وحدت وجود است. حالا ما با لفظش کار نداریم، ممکن است اسم یک مکتبی را بگذارند «وحدت وجود». مثل اصلالت وجودی است که در اگزیستانسیالیسم می‌گویند. ما خودمان یک مطلبی داشتیم به نام «اصالت وجود» بگذارند. در انحصار کسی نیست و کسی آن را به نام خودش در جایی ثبت نکرده ولی این اشتباه هم نباید بشود که این اصالت وجود همان اصالت وجود است. آن یک چیز است و این یک چیز دیگر. بسیار بسیار کمند افرادی که بتوانند تصور صحیحی از وحدت وجودی که عرفا دارند داشته باشند، از مستشرقین گرفته تا غیرمستشرقین. شما می‌بینید همیشه مستشرقین – و عده‌ای از غیر مستشرقین خودمان- این وحدت وجود را چیزی تعبیر می‌کنند به نام حلول و اتحاد. این آقای دکتر بدوی هم (چون بسیاری از همان حرفهای مستشرقین را می‌گوید) همیشه می‌گوید حول و اتحاد، در صورتی که حلول و اتحاد ضد وحدت وجود است، به قول شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است **که در وحدت دوئی عین ضلال است**

منتها می‌گویند اگر اتحاد نیست پس او چطور گفته «اناالحق»؟ معنی «انا الحق» اتحاد است. نه، «انا الحق» هم معنایش اتحاد نیست، نه اتحاد است و نه حول. مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا هر جا به مسأله‌ای برخورد می‌کند که به نظرش غامض می‌رسد، فیلسوفی یک نظریه‌ای داده که خیلی پیچیده است، می‌گوید این نوعی وحدت وجود است، چون این وحدت وجود برای او یک امر نامفهومی بوده و به هر نامفهومی که می‌رسیده می‌گفته این نوعی وحدت وجود است، در صورتی که بعضی

مسائل را که گفته نوعی وحدت وجود است که اصلاً ربطی به وحدت وجود ندارد. مثلاً در باب «کلیات» یک کسی یک نظری داده، می‌گوید این نوعی وحدت وجود است.

بیان اول از «وحدت وجود»

وحدت وجود تعبیرات مختلفی دارد. کثرت وجود که خیلی روشن است: انسان می‌گوید که موجودات متعددهٔ کثیرهٔ متباینه‌ای هستند که یکی انسان است، یکی حیوان است (حیوان هم مختلف است)، یکی جن است، یکی ملک است، آن یکی هم خداست، موجوداتی که بالذات از یکدیگر مباین هستند و به تعبیر نهج‌البلاغه بینونتشان بینونت عِزلی است، منعزل از یکدیگرند و وجود هر موجودی با وجود هر موجودی دیگر بالذات متباین است. تصور اکثر _ شاید_ فیلسوفان و غیرفیلسوفان همین است. متوسطین از عرفا احیاناً می‌گویند وحدت وجود یعنی وجود منحصر است به وجود حق (لَیْسَ فِی الدّار غَیْرُهُ دَیّار) اما به این معنا که هر مجودی غیر از خدا هر چه از عظمت که داشته باشد بالأخره یک موجود محدودی است، ذات حق وجود لایتناهی است، کمال لابتناهی است. اگرموجودات را با یکدیگر مقایسه کنیم یکی بزرگتر است، یکی کوچکتر. مثلاً وقتی یک نهر را با یک دریا مقایسه می‌کنیم دریا بزرگ است و نهر کوچک. محدود با محدود می‌تواند نسبت داشته باشد اما محدود با نامحدود اصلاً نسبت ندارد. انسان هم در بینشش اینکه اشیاء را بزرگ و کوچک می‌بیند با مقایسه می‌بیند؛ اینکه ما می‌گوییم این کوچک است و آن بزرگ، آن کوچک به مقایسه یک شیء دیگر کوچک است و این بزرگ به مقایسه یک شیء دیگر بزرگ است. در همین امور محسوسه، یک شیء که همیشه به نظر ما بزرگ می‌آید، وقتی

همان را در مقابل یک بزرگتر از خودش می‌بینیم خیال می‌کنیم کوچک شده؛ مثلاً یک آدم بلندقد که همیشه به نظر ما عجیب می‌آید، وقتی با یک آدم بلندقدتر از خودش- که یک سر و گردن از او بلندتر است- راه برود آیا آدم خیال می‌کند کوچک شد. نظر انسان این است.

عارف وقتی که عظمت لایتناهای حق را شهود می‌کند، علم لایتناهی، قدرت لایتناهی، کمال لایتناهی، متناهی در مقابل لایتناهی اصلاً نسبت ندارد: حتی گفتن اینکه این بزرگتر است از آن، درست نیست، چون باید آن را یک چیزی حساب کرد و گفت این بزرگتر است. لهذا در حدیث هم هست که از امام سؤال کردند [آیا معنی] «اَللّهُ اَکْبَرُ» اَللّهُ اَکْبَرُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ [است]؟ خدا بزرگتر است از هر چیز؟ فرمود: نه، این حرف غلط است، اَللّهُ اَکْبَرُ مِنْ اَنْ یُوصَفَ خدا بزرگتر است از اینکه به توصیف در بیاید نه بزرگتر است از هر چیز دیگر، که اشیاء قابل مقایسه با خدا باشند، بعد بگوییم ولی خدا از آنها بزرگتر است،

نه، اصلاً قابل مقایسه نیستند. این است که عارف که عظمت حق را شهود می‌کند (اینجا دیگر وحدت شهود می‌شود) قهراً غیر او را اساساً نمی‌تواند ببیند: اگر آن وجود است اینها دیگر وجود نیست، اگر آن قدرت است اینها دیگر قدرت نیست، اگر آن عظمت است اینها دیگر عظمت نیست، اصلاً او شیء است، اینها لاشیء هستند. سعدی یکی دو جا که خواست موضوع وحدت عرفانی را بگوید تقریباً در همین سطح گفته نه بیشتر. یکی آن شعرهای معروفی است که در بوستان هست، می‌گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست　　　بر عارفان جز خدا هیچ نیست

این می‌شود وحدت وجود، بعد خودش اعتراض می‌کند، خودش هم جواب می‌دهد می‌گوید:

توان گفتن این با حقایق شناس　　　ولی خرده گیرند اهل قیاس

که پس آسمان و زمن چیستند   بنی‌آدم و دیو دد کیستند

جواب می‌دهد:

پسندیده پرسیدی ای هوشمند   جوابت بگویم گر آید پسند
که خورشید و دریا و کوه و فلک   پری و آدمیزاد و دیو ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند   که با هستی‌اش نام هستی برند.

این است معنای اینکه: « بر عارفان جز خدا هیچ نیست».

شعر دیگری دارد و شیرین می‌گوید:

چنین دارم از پیر داننده یاد   که شوریده‌ای سر به صحرا نهاد
بدر در فراقش نه خورد و نه خفت   پسر را ملامت نمودند گفت
به حقش که تا حق جمالم نمود   دگر آنچه دیدم خیالم نمود
از آنگه که یارم کس خویش خواند   دگر با کسم آشنایی نماند

این یک نوع وحدت وجود است. این نوع وحدت وجود را هیچ کس ایراد نمی‌گیرد.

بیان دوم از « وحدت وجود»

بیان دیگر در باب وحدت وجود این است که وحدت وجود نه به معنانی این است که وجود منحصر به ذات حق است بلکه معنایش این است که همه موجودات موجودند به یک حقیقت که آن، حقیقت وجود است ولی حقیقت وجود مراتب دارد، یک مرتبهٔ او واجب است و یک مرتبه ممکن، یک مرتبه غنی است و مراتبی از او فقیر، پس حقیقت وجود حقیقت واحد

است. بنابراین وحدت وجود نه این است که وجود منحصر به ذات حق است، حقیقت ذی مراتب است که یک مرتبه‌آش که مرتبهء غنا و کمال هست مرتبهء ذات حق است. آن شعر حاجی سبزواری همین را بیان می‌کند (به نام الفهلویون [می‌گوید] که البته این نسبت چندان درست نیست):

اَلْفَهْلَوِیّونَ الْوُجودُ عِندَهُمْ حَقیقَةٌ ذاتُ تَشَکُّکٍ تَعُم

مَراتِبَ غِنَیً وَ فَقْراً تَخْتَلِف کَالنّورِ حَیْثُ ماتُقَوّی وَ ضَعُف

البته این، بیان ابتدایی است که برای یک دانشجو در ابتدا این مسأله [اینطور مطرح] می‌کنند. ملاصدرا هم البته در ابتدا همین جور می‌گوید، ولی بعد با حفظ همین نظریه که حقیقت وجود جقیقت ذات مراتب است، این مطلب لطیف‌تر و لطیف‌تر می‌شود تا می‌رسد به جا دیگری که بعد عرض می‌کنم.

بیان سوم از «وحدت وجود»

نظر سوم در وحدت وجود همان نظریهء خاص عرفاست و آن این است که وجود، واحد من جمعیه الجهات و بسیط مطلق است، هیچ کثرتی در آن نیست، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف، حقیقت وجود منحصراً واحد است و او خداست. وجود یعنی وجود حق. غیر از حق هر چه هست وجود نیست، نمود و ظهور است (اینها دیگر تعبیر و تشبیه است). غیر حق هر چه را که شما ببینید او واقعاً وجود و هستی نیست، هستی نماست نه هستی، حقیقت نیست رقیقه است به تعبیر خود عرفا، مثل مظهری است که در آینه پیدا می‌شود. اگر شما شخصی را ببینید و آینه‌ای در مقابل او باشد و او را آیینه ببینید، آنچه در آینه می‌بینید خودش برای خودش یک چیزی است، ولی آن واقعیتش این

است که عکس این است، ظلّ این است، نمی‌شود گفت این یک موجود است آن موجود دیگری، آن فقط ظهور این است و بس. این است که عارف وجود را از غیر حق سلب می‌کند و غیر حق را فقط نمود و ظهور می‌داند و بس. البته در این زمینه‌ها خیلی حرفهاست هست. ما در جلد پنجم اصول فلسفه مقداری در این زمینه بحث کرده‌ایم.

اینجا یک اختلاف نظر شدید میان فلاسفه و عرفا پیدا می‌شود. فلاسفه هیچ وقت اینجور نمی‌گفتند. آن نظری که صدرالمتألهین در باب حقیقت وجود پیدا کرد- که حقیقت وجود را صاحب مراتب دانست- به ضمیمهٔ یک اصل دیگری که تقریباً از آن قلل شامخ فلسفه صدرالمتألهین است و به این صورت بیان کرد: «بسیط الحقیقة کل الأشیاء و لیس بشیء منها» ذات حق که ذات بسیط الحقیقه است، همهٔ اشیاء است و در عین حال هیچیک از اشیاء هم نیست (تعبیر دیگری است از آن [مطلبی] که در نهج‌البلاغه زیاد تکرار می‌شود: « لَیْسَ فیِ الاَشیْاءِ بِوالِجٍ وَلا مِنها بِخارِجٍ»[63] نه در اشیاء است و نه بیرون از اشیاء، که در این زمینه مخصوصاً در نهج‌البلاغه خیلی تعبیرات عجیبی هست) [آری، آن نظر و این اصل تا حد زیادی جمع می‌کند میان نظر عرفا و نظر فلاسفه]. البته باز عرفا در بیان خودشان بدون اینکه وجودی برای اشیاء قائل شوند همین حرف را زده بودند وی نه به این تعبیر و نه با این پایه، ولی ایشان این را با یک پایهٔ فلسفی بیان کرد یعنی آن مطلبی که عرفا می‌گفتند فقط با اشراق قلبی قابل درک است و با عقل نمی‌شود آن را فهمید صدرالمتألهین با بیان عقلانی همان مطلب را ثابت کرد. اینجا یکی از آن جاهایی است که ایشان توفیق داد. همان مطلب را ثابت کرد. اینجا یکی از آن جاهایی است که ایشان توفیق داد میان نظر عقل و نظر عرفان، و یکی از آن نکات بسیار برجستهٔ فلسفهٔ اوست و این جملهٔ « بسیط الحقیقة کل الاشیاء...» مال است. در کتاب بحثی در تصوف دکتر غنی (من تعجب می‌کنم از اینها که چگونه شجاعت دارند در این حرفها) نوشته که «اول

[6363] – نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۸۴.

کسی که این جمله را گفت حاج ملاهادی سبزواری بود» در صورتی که کتابهای ملاصدرا پر است از این جمله، اصلاً یک باب دارد تحت همین عنوان. چون تنها کتاب حاج‌ملاهادی سبزواری را احیاناً در دست داشته یا از کسی شنیده، خیال کرده اول کسی که گفته او بوده است.

بنا بر این نظریه، تا حد زیدی جمع می‌شود میان نظر عرفا و نظر فلاسفه؛ یعنی صدرالمتألهین برای وجود مراتب قائل می‌شود و در عین حال آن حرف عرفا هم تصحیح می‌شود که عالم ظهور است، چون او وجودی است که در عین حال این وجود ظهور است برای وجود دیگر.

این یک مقدار بیانی بود در زمینهء وحدت وجود. در این زمینه عرفا خیلی حرفها زده‌اند، زیاد گفته‌اند به تعبیرات مختلف. مولوی در اوئل مثنوی می‌گوید:

ما عدمهاییم هستیها نما　　　تو وجود مطلق و هستی ما

ما که باشیم ای تو ما را جان جان　　　تا که کا باشیم با تو در میان

صحبت ثانی، تو یکی ما یکی، تو یک شیء ما شیء دیگر، ما دوم تو باشیم، چنین چیزی نیست.

ما همه شیران ولی شیر علم　　　حمله‌مان از باد باشد دم به دم

شیر علم یعنی شیر پرده که به شکل شیر است و باد از پشت سرش حمله می‌کند آدم خیال می‌ند از خودش است:

حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد　　　جان فدای آنکه ناپیداست باد

یاد ما و بود ما از داد توست　　　هستی تو جمله از ایجاد توست

لذت هستی نمودی نیست را　　　عاشق خود کرده بودی نیست را

یعنی ما باطل الذات هستیم. جمله‌ای نقل می‌کنند که لبیدبن ربیعه شاعر معروف عرب این شعر را گفت:

اَلا کُلُّ ما خَلاَ اللهِ باطِل　　　وَ کُلُّ نَعیمٍ لامُحالَةَ زائل

این را در جاهلیت گفته بود، بعد هم خودش مسلمان شد، مسلمان صادق الایمانی. از رسول اکرم نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: «اَصْدَقُ بَیْتٍ قالَتْهُ العَرَبُ» راست‌ترین شعری که عرب گفته همین بوده. عرفا به همین جملهء « اَلا کُلُّ شَیْءٍ ما خَلاَاللهَ باطِلٌ» چسبیده‌اند که غیر از حق هرچه هست باطل الذات است و موجود است به وجود او و ظاهر است به ظهور او. این ترجیع‌بند هاتف را همهء شما شنیده‌اید:

ای فدای تو هم دل و هم جان من		وی نثار رهت همین و همان

تا می‌رسد به ترجیع‌بندش:

که یکی هست و هیچ نیست جز او		وحده لا اله الا هو

دو مرتبه با یک قافیهء دیگری:

یار بی‌پرده از در و دیوار		در تجلی است یار اولی الابصار

و باز ترجیع‌بندش:

که یکی هست و هیچ نیست جز او		وحده لا اله الا هو

از بهترین شعرهایی است که عرفا در باب وحدت وجود گفته‌اند. حافظ در این زمینه دارد ولی نه مانند مسائلی که به شکل یک جهان‌بینی روی آن تکیه کرده باشد، اما به شکل یک سلوک این مطلب را زیاد گفته (که این را ما در فصلهای بعد خواهیم گفت)، به شکل جهان‌بینی کم گفته است.

از جمله شعرهایی که گفته این شعر معروفی است که می‌گوید:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست		منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

مصراع اول یعنی «به هیچ چیزی هیچ کس نگاه نمی‌کند الا اینکه به تو نگاه می‌کند». تقریباً از جهتی آن تعبیر کلام حضرت صادق است و به حضرت امیر هم منسوب است: « مارَأَیتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ».

ناظر روی تو صاحبنظرانند آری   سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

(از غزلهای بسیار خوب حافظ است).

اشک غمّاز من از سرخ برآمد چه عجب   خجل از کردهٔ خود پرده‌دری نیست که نیست

حاجی سبزواری همین غزل را استقبال کرده و خیلی عالی استقبال کرده. البته حاجی سبزواری بعضی اشعارش خیلی خوب و در سطح بسیار علای است، در مجموع البته به پای حافظ که نمی‌رسد ولی چند غزل بسیار عالی دارد در فارسی، یکی همانجاست که به استقبال این غزل آمده است. مفهوم او هم از این غزل همین معنا بوده و خیلی هم خوب استقبال کرده، وچند تا بیت در آن پیدا می‌شود که [بسیار عالی است، از جمله] یک شعر خیلی معروفی دارد که می‌گوید:

موسیئی نیست که دعویّ اناالحق شنود   ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست[۶۴]

---

[۶۴] – اشعار حاجی‌سبزواری چنین است:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست   منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست
نیست یک مرغ دلی کش نفکندی به قفس   تیر بیداد تو تا پر به پری نیست که نیست
ز فغانم ز فراق رخ و زلفت، به فغان   سگ کویت همه شب تا سحری نیست که نیست
نه همین از غم او سینه ما صد چاک است   داغ او لاله صفت، بر جگری نیست که نیست
موسی‌ای نیست که دعوی اناالحق شنود   ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشم ما دیدهء خفّاش بود ورنه تو را   پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست وگرنه «اسرار»   برش از عالم معنی خبری نیست که نیست.

✹تخلص حاج ملاهادی سبزواری

یک غزل دیگر دارد حافظ که به نظر من – این را من به طور جزم نمی‌گویم ولی جوری که من معنی می‌کنم – همین درمی‌آید [یعنی ناظر به وحدت وجود است]؛ غزل بسیار عالی‌ای هست و ماده‌گراها آن را خیلی عجیب معنی‌کرده‌اند؛ می‌گوید:

حاصل کار گه کون ومکان اینهمه نیست | باده پیش آر که اسباب جهان اینهمه نیست

ترکیب «اینهمه نیست» را دو جور می‌شود معنی کرد، یکی اینکه بگوییم: «اینهمه» نیست (یعنی «نیست» را به اصطلاح طلبه‌ها «لیسهء تامّه» بگیریم)، همه‌شان «نیست»اند، باطلند، که می‌شود همان: «اَلا کُلُّ شَیْءٍ ما خَلاَ اللهِ باطِلٌ» و ممکن است بگوییم «اینهمه نیست» یعنی اینهمه زیاد نیست، ولی این با «اینهمه نیست» مخصوصاً در همهء قافیه‌ها درست نمی‌خواند:

از دل و جان، شرف صحبت جانان غرض است | غرض این است وگرنه دل و جان اینهمه نیست

منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش | که چون خوش بنگری‌ای سرو و روان اینهمه نیست

دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار | ورنه با سعی و عمل باغ جنان اینهمه نیست.

همه چیز در نظر عارف نیست است و نیست جز او، «هست» مطلق و شایستهء مطلوبیت و محبوبیت فقط اوست. در جای دیگر ابتدا می‌گوید:

در نظر بازی ما بی‌خبران حیرانند | من چنینم که نمودم، دگر ایشان دانند

تا آنجا که می‌گوید:

جلوه‌گاه رخ او دیدهٔ من تنها نیست　　ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند

یعنی ماه و خورشید هم آینه هستند که او را دارند نشانه می‌دهند. آن شعر معروفش:

فاش می‌گویم و از گفتهٔ خود دلشادم　　بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم

تا می‌رسد به اینجا:

نیست بر لوح دلم حز الف قامت دوست　　چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم

معمولاً خیال می‌کنند مقصودش این است که محبوبی غیر از او ندارم. این از نظر عارف شرک ست. [می‌گوید] برای غیر او وجودی قائل نیستم. شبستری در اوایل گلشن راز خیلی عالی این موضوع را بحث کرده. از اشعار حافظ که از همه صریحتر به این معنا دلالت دارد غزلی است که با این شعر شروع می‌شود:

سحرگاهان که مخمور شبانه　　گرفتم باده با چنگ و چغانه

نهادم عقل را ره توشه از می　　ز شهر هستی‌اش کردم روانه

نگار می‌فروشم عشوه‌ای داد　　که ایمن گشتم از مکر زمانه

تا آنجا که می‌گوید:

که بندد طرف وصل از حسن شاهی　　که با خود عشق ورزد جاودانه

خودش محب است، خودش هم محبوب است. از نظر عارف غیری در کار نیست.

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست　　خیال آب و گل در ره بهانه

بده کشتی می تا خوش برانیم | از این دریای ناپیدا کرانه
وجود ما معمایی است حافظ | که تحقیق فسون است و فسانه

یعنی وقتی تحقیق بکنی، وجود ما اصلاً خیال محض است، ظهور است، حقیقت نیست، باطل است.

وحدت تجلّي

مطلب دوم- عرض کردیم-مسأله تجلی واحد است. درمسأله خلقت (حالا مامکتب الهیون را داریم می‌گوییم) از نظر متکلمین خدا فاعل اشیاء است و به عدد اشیاء هم فاعلیت خداوند کثرت دارد: خدا این شیء را خلق کرده، آن شیء راخلق کرده،... یک دفعه این را خلق کرده، یک دفعه آن راخلق کرده،... به خلقتهای متعدد به عدد اشیاء، و همه مستقلاً و بلافاصله آفریده شده‌اند. حکما قائل به خلقتهای متعددند اما طولی، یعنی می‌گویند خدواند عقل اول را خلق کرد، از عقل او عقل دوم را خلق کرد، از عقل دوم عقل سوم را، تا می‌رسد به عقل فعال و بعد می‌رسد به جهان. البته «عقل اول عقل دوم را آفرید» به این معنا نمی‌خواهند بگویند که آن بی‌نیاز از خالق خودش است، به تعبیر دیگر معنا نمی‌خواهند بگویند که آن بی‌نیاز از خالق خودش است، به تعبیر دیگر معنایش این است که به وسیله عقل اول و با عقل اول یا از مجرای عقل اول عقل دوم را آفرید، ولی به هر حال قائل به کثرت در فاعلیت حق هستند، تکثر فاعلیت برای حق قائلند، منتها متکلمین تکثر را بلاواسطه می‌دانند، اینها معالواسطه و بلاواسطه، یک خالقیت بلافاصله و خالقیتهای غیرمتناهی معالواسطه قائل هستند. عرفا بر عکس معتقدند تمام عالم یک تجلی بیشتر نیست، از ازل تا

به ابد با یک جلوهء حق پیدا شد و بس، و آیهء «وَ ما اَمْرُنا اِلاّ واحِدَة»[۶۵] را همین طور تعبیر و تفسیر می‌کنند. حکما می‌گویند «علت و معلول»، عرفا اصلاً علت و معلول را غلط می‌دانند، می‌گویند علت و معلوم در جایی است که ثانی برای حق وجود داشته باشد، اینجا باید گفت تجلی و متجلی، ظهور و مظهر. ولی در فلسفه صدرا این قضیه حل شده یعنی او تحقیق در «علت و معلول» را رسانده به آنجا که نتیجه‌اش با تجلی یکی شده. حافظ در اینجا خیلی عالی و شیرین داد سخن داده، یکی از غزل معروفش است، می‌گوید:

عکس روی تو چو در آینهء جام عارف از خندهء می در طمع خام افتاد
افتاد[۶۶]

این یک مطلب خیلی دقیقی است در عرفان، یعنی به اصطلاح «غلطهء عارف» که یک تجلی بر عارف می‌شود و او در آن تجلی گاهی اشتباه می‌کند، یعنی مثلاً به حقیقت هنوز نرسیده، بین راه راست، خیال می‌کند که به حقیقت رسیده، و آنهایی که پخته هستند می‌فهمند که به قول حافظ این طمع خام است، هنوز به حقیقت نرسیده‌اند.

یکی از بزرگان بسیار بزرگ عصر ما که البته از مجتهدین و مراجع تقلید بود، چندین سال است که فوت کرده (چون می‌دانم راضی هست یا نه، اسمش را نمی‌برم)، بسیار مرد بزرگواری بود، در نجف بود؛ آن مرد بزرگ حالات خیلی خوبی داشته، این حالت که برای خیلی‌ها پیدا می‌شود و خیلی‌ها که اشتباه می‌کنند همین است [برای او نیز رخ داده بود]؛ یک کسی که با ایشان بیشتر رفت و آمد داشته [از قول وی نقل کرده بود] که از حرم حضرت امیر علیه‌السلام بیرون آمدم و یکمرتبه احساس کردم که مثل اینکه تمام جهان از من ریزش می‌کند، یک ولایت کلی بر همه جهان دارم و

---

[۶۵] – قمر / ۵۰.

[۶۶] – مقصود از «آینهء جام» به تعبیر عرفا اعیان ثابته است، ماهیات اشیاء است.

همه چیز از من فیض می‌گیرد. فهمیدم که من شایستهء چنین مقامی نیستم و این هر جا هست خلاصه یک غلطی و یک اشتباهی رخ داده که من چنین چیزی هستم. زمستان بود از آنجا حرکت کردم مشرف شدم کاظیمن (روی حسابی که پیش خودش داشته) و روی سنگهای پای ضریح حضرت آنقدر سرم را به زمین زدم و گریه کردم و اشک ریختم تا آخر حقیقت بر من روشن شد و فهمیدم چه بوده که من آن را اینجور خیال کردم

«عکس روی تو چو در آینهء جام افتاد»

اینجا آینهء جام خود انسان است، قلب انسان است (این تعبیر دومی است که می‌خواستم بگویم). در این حکایتی که نقل کردم ممکن است مقصود این باشد.

«عارف از خندهء می در طمع خام افتاد»

« مِی» خندید برای او، اشتباه کرد، خیال کرد خودش است؛ جلوه‌اش پیدا شد، خیال کرد خودش است، خیال کرد رسیده. محل شاهد من در این مطلب نبود، مطلب ما این بود که تجلی، واحد است. می‌گوید:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد   اینهمه نقش در آئیه اوهام افتاد

خیلی عجیب است، واقعاً این بیان در حد قریب به اعجاز است.

اینهمه عکس می و نقش مخالف که نمود   یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید   کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد

عارف وقتی که به آن مقام کمال خودش می‌رسد یکمرتبه می‌بیند تمام اشیاء با او همزبان‌اند، [با خود می‌گوید] از کجا همه او را می‌شناسند؟

تنها من عارف نیستم، همه عارف هستند.

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم　　اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

غزل دیگری دارد که با این شعر شروع می‌شود:

درم از یار است و درمان نیز هم[۶۷]　　دل فدای او شد و جان نیز هم

بعد چند شعر دارد که این شعر محل بحث ماست:

هر دو عالم یک فروغ روی است　　گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

غزل دیگری دارد، می‌گوید:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت　　به قصد جان من زار ناتوان انداخت

عرض کردیم اینها می‌گویند نیروی به وجود آورنده عالم عشق است یعنی خداوند از آن جهت که عاشق و معشوق است نه از آن جهت که عالم و معلوم است [جهان را آفرید] و جمال و زیبایی اوست که ظهور کرده. در این زمینه جامی قطعه‌ای دارد که از آن قطعات عالی اوست، می‌گوید:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود　　به کنج نیستی عالم نهان بود

وجودی بود از نقش دویی دور　　ز گفت و گوی مائی و توی دور

جمالی مطلق از قید مظاهر　　به نور خویشتن بر خویش ظاهر

---

۶۷ – این ترکیب را بعضی خواسته‌اند به حافظ عیب بگیرند که «نیز » را با «هم» آورده، ولی حافظ بالاتر از این حرفهاست.

دل آرا شاهدی در حجلهٔ غیب　　مبرّا دامنش از تهمت عیب

برون زد خیمه از اقلیم تقدس　　تجلی کرد در آفاق و انفس

ز هر آیینه‌ای بنمود رویی　　به هر جا خاست از وی گفتگویی

از او یک لُمعه بر ملک و ملک تافت　　ملک سرگشته را چونان فلک یافت.

همه سبّوحیان سبّوح جویان　　شدند از بی‌خودی، سبّوح گویان

از آن لمعه، فروغی بر گل افتاد　　ز گل شوری به جان بلبل افتاد

رخ خود شمع از آن آتش برافروخت　　به هر کاشانه صد پروانه را سوخت

ز نورش تافت بر خورشید یک تاب　　برون آورد نیلوفر سر از آب

ز رویش، روی خویش آراست لیلی　　به هر مویش ز مجنون خاست میلی

جمال اوست هر جا جلوه کرده　　ز معشوقان عالم بسته پرده

به هر پرده که بینی، پردگی اوست　　قضا جنبان هر دل بردگی اوست

به عشق اوست دل را زندگانی　　به عشق اوست جان را کامرانی

دلی کو عشق خوبان دلجوست اگر داند وگر نی، عاشق اوست

تویی آیینه، او آیینه آرا تویی پوشیده و او آشکارا

چو نیکو بنگری، آینه هم اوست نه تنها گنج او، گنجینه هم اوست

«من» و «تو» در میان کاری ندارمی به جز بیهوده، پنداری نداریم[۶۸]

شاید سی‌سال پیش بود در قم که من اینها را نوشتم. بله، می‌گوید:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت به قصد جان من زار ناتوان انداخت

در واقع به منزلهء یک دامی است که انداخته برای کشیدن، چون «فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعرَفَ» برای اینکه موجودات را بیافریند و بکشد به سوی [خود]، کمال اشیاء در این است که به سوی او برگردند.

نبود عشق در عالم که رنگ الفت بود[۶۹] زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

خیال نکن که محبت چیزی است که بعدها پیدا شده، مثل این حرفهایی که طبیعیون می‌گویند.

به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت

---

[۶۸] – هفت اورنگ، مثنوی یوسف و زلیخا.

[۶۹] – عالم نبود و عشق بود [تقدم عشق بر عالم].

این هم یک مسأله. حالا می‌رویم سراغ یک مسأله دیگر.

عشق و عقل

گفتم که در پیدایش خلقت، عارف به عشق تکیه می‌کند نه به علم عنایی و عقل و این حرفها. اینها از آن جهت عقل را می‌کوبند و عشق را تقدیس می‌کنند که (این تعبیری است که من می‌کنم، کس دیگر چنین تعبیری نکرده) عقل یک نیروی محافظه‌کارانه است و عشق یک نیروی انقلابی، یعنی عقل مأموریتش حفظ است، آدم عاقل همیشه می‌خواهد احتیاط کند، می‌خواهد خودش را نگهدارد و همه چیز را برای خودش می‌خواهد. اصلاً کارعقل این است،مثل اینکه در نیروهای اجتماعی می‌گویند حزب محافظه‌کار و حزب کارگر (که معمولاً می‌گویند انقلابی است). نیروی عقل یک نیروی محافظه‌کار است که حکیم روی آن خیلی تکیه دارد. عشق برعکس است، اصلاً نیرویی است که می‌خواهد از خود بیرون بیاید، چه در ذات حق که می‌خواهد تجلی کند و چه در مخلوق که می‌خواهد به سوی او پرواز کند. این است که عارف تکیه‌اش بر نیروی عشق است که نیروی انقلابی است نه بر نیروی عقل که نیروی محافظه‌کارانه است. می‌گوید عالم را عشق به‌وجود آورده نه علم و عقل.

یکی از بهترین شعرهای حافظ این شعر است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد　　عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

وقتی خواست ذاتت تجلی کند عشق پیدا شد یعنی این عشق بود که ظهور کرد. «آتش به همه عالم زد» یعنی همه اشیاء را عاشق تو کرد.

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت　　عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(بحث آدم را بخوانید ببینید چه می‌گویند) یعنی وقتی که ظهور کرد بر همهء ماهیات و اعیان ثابته، نه در ملک عشق بود [و نه در آسمانها و زمین و کوهها] (اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَی السَّموات وَالْاَرضِ وَالجبالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلنَها وَ اَشْفَقْنَ مِنها وَ حَمَلَهَا الانسان)[۷۰]، تنها موجودی که این استعداد را داشت انسان بود.

علی می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد   برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

به عقل گفتند اینجا جای تو نیست، تو برو عقب.

مدعی خواست که آید به تماشاگه راز   دست غیب آمد و برسینهء نامحرم زد

من خیال می‌کنم مقصود از «مدعی» همان عقل یا نفس یا قوای شیطانی و یا اینجور چیزها باشد.

در غزل دیگری ابتدا می‌گوید:

بیش از اینت بیش از این اندیشهء عشاق بود   مهرورزی تو با ما شهرهء آفاق بود

تا به اینجا می‌رسد:

بیش از این کین سقف سبزو طاق مینا برکشند   منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود

باز تقدم عشق بر خلقت و آفرینش را بیان می‌کند. در این زمینه البته باز مسائلی که این آقایان گفته‌اند زیاد است.

سریان عشق

مساله‌ء دیگر «سریان عشق» است، یعنی عشق از طرف مخلوقات، که در

---

[۷۰] - احزاب /۷۲.

اینجا حافظ فوق العاده بحث کرده و زیاد گفته و من فقط به یکی از آنها اشاره می‌کنم، آنجا که می‌گوید:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری   ارادتی بنما تا سعادتی ببری

بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش   که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری

می صبوح و شکر خواب صبحدم تا چند   به عذر نیم شبی کوش و گریهء سحری

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار   که در برابر چشمی و غایب از نظری

هزار جان مقدس بسوخت زین غیرت   که هر صباح و مسا شمع مجلس دگری

تا آنجا که می‌گوید (خیلی عالی و لطیف است، عجیب هم هست):

به بوی زلف و رخت می‌روند و می‌آیند   صبا به غالیه سایی ّ و گل به جلوه‌گری

بعد خطاب می‌کند به عارفی که هنوز مرحله‌اش نرسیده و نباید طمع خام داشته باشد، می‌گوید:

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی   که جام جم نکند سود وقت بی‌بصری

باز خطاب به معشوق است:

دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند چرا به گوشهء چشمی به ما نمی‌نگری

بیا و سلطنت از ما بخر به مایهء حسن وزین معامله غاف مشو که حیف خوری

نسخه‌ای که الآن من می‌خوانم حافظ چاپ قزوینی است، درحافظهای دیگر این شعر را اضافه دارد:

« مرا در این ظلمات آنکه رهنمایی کرد نیاز نیم شبی بود و گریهء سحری»

طریق عشق طریقی عجب خطرناک است نعوذبالله اگر ره به مقصدی نبری

راجع به اینکه طریق عشق راه خطرناکی است، مکرر حافظ بحث کرده. بعد شعری در تخلصش دارد که گویا اشاره به این است که یک وقتی برایش تجلی‌ای رخ داده و به امید بازگشت آن است، می‌گوید:

به یمن همت حافظ هست که باز آری اُسامِرُ لَیْلای لَیْلَةَ الْقَمَر

در موضوع انسان باز هم سخن زیاد است. در جلسه بعد موضوع بحث ما عرفان عملی حافظ است که بیشتر هم حافظ در آن باره سخن گفته و مسائل هم در آنجا خیلی زیادتر است و حافظ را بیشتر در آن قسمت می‌شود شناخت بر خلف ابن‌فارض که شاید بیشتر در این قسمت شناخته می‌شود. آن را هم خیال نمی‌کنم در یک جلسه بتوانیم به پایان برسانیم، اگر مقتضی بود راجع به انسان در حافظ و در عرفان باز هم بحث می‌کنیم.

اصول جهان بيني عرفاني(۲)

نظم احسن

یکی از مباحثی که در جهان‌بینی عرفانی مطرح است و قبلاً اشاره کردیم مسأله‌ای است که فلاسفه آن را به عنوان مسأله‌ء «نظام احسن» عنوان می‌کنند. مسأله‌ای است در فلسفه و برای فیلسوفان که آیا نظام موجود نظام احسن این نیست که در مقابل این نظام، نظام دیگری وجود دارد، این احسن است یا آن؟ معنایش این است که از آنچه که در حد امکان هست آیا [این نظام] نیکوترین نظام ممکن است و یا اینکه نظامی احسن از این نظام هم ممکن است؟ البته فلاسفه با ادلّهء قاطع بیان می‌کنند که نظامی احسن و اکمل ز نظام موجود ممکن نیست و محال است؛ هر چه را که انسان « احسن» فرض کند، یک خیال بیش نیست و تازه فرض یک امر محال است. این جمله می‌گویند مال غزالی است: « لَیْسَ فیِ الاِمکان اَبْدَعُ مَمّا کان» یعنی بدیعتر از آنچه هست امکان ندارد، و می‌گویند بعد از او دویست سال درباره این جمله بحث می‌کردند که آیا همین طور است یا نه؟ این یک مسأله‌ای است که در میان فلاسفه مطرح است و بعضی از

فیلسوفان یا نیمه فیلسوفان هم بوده‌اند که این مطلب را قبول نداشته‌اند، جمله‌هایی گفته‌اند که از آن جمله‌ها اعتراض به آنچه که هست استشمام می‌شود که غالباً اینها به زبان شعر است نه به زبان فلسفه و زبان جد. در عربی در اشعار ابوالعلاء معرّی از اینجور مطالب هست و در فارسی در اشعار منسوب به خیام، که بعضی از اهل تتبع و تحقیق مدعی هستند که این اشعار مال خیام ریاضی که نامش «ابوالفتح عمرخیام» است نیست و مال شخص دیگری است به نام علی خیامی، حالا هرچه می‌خواهد باشد. ما در عدل الهی قسمتهایی از شعرهای خیام را در همین زمینه نقل کرده‌ایم:

گر بر فلکم ست بدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را ز میان

از نو فلکی چنان همی ساختمی کآزاده به کام دل رسیدی آسان

همه حرفها آخرش به یک چیز خلی پستی منتهی می‌شود: « کآزاده به کام دل رسیدی آسان». البته اینها بیشتر زبان به اصطلاح هزل و شوخی است نه زبان جد. خود همین خیام رساله‌ای دارد به نام «الکون و التکلیف» که موضوع آن همین است که نظام عالم نظام احسن است، یعنی موضوع رسالهء فلسفی‌اش ضد همان حرفهایی است که در این شعرها از او نقل شده و نقل می‌شود، اگر شعرها از او باشد.

در میان فلاسفه- البته فلاسفهء لااقل مادی، نیمه‌مادی- افرادی بوده‌اند که همین حرفهایی که از ظاهر اشعار خیام مفهوم می‌شود از کلماتشان مفهوم می‌شود. در اروپا زیاد بوده‌اند، در دنیای خودمان هم – همین طور که عرض کردم- کم و بیش افرادی بوده‌اند.

در میان عرفا اصلاً نمی‌توانسته چنین چیزی وجود داشته باشد، یعنی نمی‌توانسته یک کسی عارف باشد و در عین حال نظام را نظام احسن و نظام اجمل نداند. این اساساً تناقض است، مگر کسی اصلاً عارف نباشد، والاّ با عرفان جور در نمی‌آید. عرفا که این نظام را زیباترین نظام و احسن

نظامهای ممکن می‌دانند،نه از آن راه وارد می‌شوند که فلاسفه و فیلسوفان وارد شده‌اند چون فلاسفه بیشتر از راه خود عالم وارد می‌شوند یعنی نفس نظام عالم را نگاه می‌کنند و بعد با تحلیلهایی که می‌کنند به این نتیجه می‌رسند که نظام موجود نظام احسن است. البته فلاسفه از راه برهان لمّی هم وارد شده‌ند که در مثل اسفار هست یعنی از راه اینکه خداوند متعال کمال مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق است و آنچه از او پدید می‌آید ممکن نیست غیر اینکه حداکثر کمال ممکن را داشته باشد، ولی عرفا اساساً حرفشان همین است. آنها در خلقت، تعبیر به علت و معلول و حتی نظام و این حرفها نمی‌کنند، سخنشان سخن تجلی است (که قبلاً صحبت کردیم). در نظر عارف تمام هستی و تمام جهان یک جلوهٔ حق است:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد[۷۱]   عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد

[تمام جهان] مظهری از حسن روی است:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد   اینهمه نقش در آیینهٔ اوهام افتاد

یا در تعبیرهای دیگری که از خود حافظ خواندیم، پرتو حسن است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد   عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

یک کرشمه است:

به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد   فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت

بنابراین در منطقی که – اگر چه خودشان راضی به بکار بردن کلمه

---

[۷۱] – [جهان] عکس روی اوست.

«منطق» در اینجا نیستند، در واقع مافوق منطق – در شهودی که تمام هستی را یکجا به عنوان یک جلوه از ذات کامل الصفات حق تعالی می‌بیند اصلاً عالم یعنی «خدا در یک آئینه». اگر فرض کنیم عارفی در عالم نقص ببیند معنایش این است که در خدا نقص می‌بیند، چون عالم درنظر عارف درست مثل صورت منعکس در آئینه است در نظر ما که از خودش چیزی [ندارد]، هر چه هست همان است، تمام آن است. اگر کسی چنین حرفی بزند اودیگر نمی‌تواند عارف باشد، چون هیچ عارفی تفوّه نمی‌کند که ذات حق که وجود مطلق و کمال مطلق است و عدم و نقص نمی‌تواند در آن راه داشته باشد ناقص باشد، قهراً در تمام عالم و در مجموع عالم هم در عرفان چنین فرض نمی‌شود. در اینکهحافظ مردی است عارف و خودش هم خودش را به صفت عرفان می‌ستاید [بحثی نیست] گو اینکه با «صوفی» - که یک اصطلاح تقریباً عرفی شده بوده یعنی یک تصوف حرفه‌ای در میان مرد پیدا شده بود که آن هم از نظر عارف یک نوع در و دکان بود- و با تصوف احیاناً مبارزه می‌کند نه همیشه، یعنی صوفی را تقسیم می‌کند به صوفی شایسته و صوفی ناشایسته، مثلاً:

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد　　　ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

ولی عارف را – چون هنوز مفهوم حرفه‌ای پیدا نکرده بود- هیچ وقت نقد نمی‌کند و همیشه ستایش می‌کند. بله، صوفی را یک جا ستایش می‌کند، یک جا نه؛ این برای آن است که صوفی در نظر او دو نوع است: صوفی‌ای که واقعاً همان عارف است، و یک صوفی حرفه‌ای که در و دکان درست کرده. به هر حال در اینکه حافظ خودش را عارف معرفی می‌کند بحثی نیست، و بعلاوه جمله‌هایش همه جمله‌های عرفانی است، تعبیراتش

راجع به عالم عرفانی است. بنابراین در منطق حافظ نمی‌تواند تاموزونی، خطا و امثال اینها در کار عالم فرض بشود. این یک جهت که اصلاً لازمهء مکتب حافظ این است و جز این نمی‌تواند باشد. بعلاوه حافظ در بسیاری از اشعارش به این مطلب تصریح می‌کند، مثلاً غزل معروفی دارد که می‌گوید:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم   این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم

خواهم از زلف بتان نافه‌گشایی کردن   فکر دور است همانا که خطا می‌بینم

سوز دل، اشک روان، آه سحر، ناله شب   این همه از نظر لطف شما می‌بینم

هر دم از روی تو نقشی زندم راه خیال   با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم؟

کس ندیدست ز مشک ختن و نافه چین   آنچه من هر سحر از باد صبا می‌بینم

تا این شعر که می‌گوید:

نیست در دایره یک نکته خلاف از پس و پیش   که من این مسأله بی‌چون و چرا می‌بینم

تعبیری عرفانی از آن تعبیر فلسفی است که می‌گوید «لیس فی‌الامکان ابداع مما کان». در غزل دیگری که با این بیت آغاز می‌شود:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما   چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

می‌گوید:

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد   زان زمان لطف و خبی نیست در تفسیر ما

ما تو را که به عنوان یک جمال مطلق می‌بینیم، دیگر نمی‌توانیم غیر از خوبی ببینیم، معنی ندارد.

در غزل دیگری که چنین آغاز می‌شود:

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست   سخن‌شناس نه ای جان من خطا اینجاست

سرم به دنی و عقبی فرو نمی‌آید   تبارک الله از این فتنه‌ها که در سر ماست

یعنی ما خدا جو هستیم، نه دنیاجو و نه آخرت‌جو، [بلکه] بالاتر.

در اندرون من خسته دل ندانم کیست   که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

می‌گوید:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود   رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست

باز در غزل معروفی که با این بیت آغاز می‌شود:

بلبلی برگ گلی خوشرنگ در منقال داشت   واندر آن برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت

می‌رسد به این بیت:

خیز تا بر کلک آن نقاش، جان افشان کنیم   کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

در جای دیگر که ظاهراً ضمن یک مدیحه است می‌گوید:

دور فلکی یکسره بر منهج عدل است   خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

و باز هم اشعار دیگری هست؛ یک بیتی دارد می‌گوید:

عارفی کو که کند فهم زبان سوسن   تا بگوید که چرا رفت و چرا باز آمد

یعنی یک عارف این هستیها و نیستی‌ها و این آمدنها و رفتنها را درک می‌کند؛ غیرعارف می‌گوید چرا این اشیائی که می‌گویند، بعد می‌روند و فانی می‌شوند؟ ولی یک عارف را از اینها را درک می‌کند.

اما در حافظ اشعاری هست که بعضی گمان کرده‌اند و یا لااقل مستمسک قرار داده‌اند که خیر، اصلاً حافظ معترض بوده به امر خلقت و در امر خلقت تأمل می‌کرده و بعد می‌دیده چیزهایی که نباید ببیند و ندیدنی است و مورد اعتراض بوده، و هر چه هم که این طرف و آن طرف، به حکمتها و فلسفه‌ها رو آورد نتوانست راه حلی پیدا کند، این بود که به قول آنها به رندی رو آورد، ولی رندی ای که آنها حافظ را تفسیر کرده‌اند یعنی خلاصه الدنگی و مستی و دم غنیمت شمردن وامثال آنها. آنگاه گفته‌اند که در بعضی اشعار حافظ صریحاً اعتراض به خلقت هست. یک شعرش شعر معروفی است در آن غزلی که با این بیت آغاز می‌شود:

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد   ورنه اندیشه این کار فراموشش باد

می‌رسد به این شعر که خیلی معروف هم هست و شنیده‌ام که مرحوم جلال دوانی از حکما و فلاسفه رساله‌ای دربارهء این شعر نوشته ولی من ندیده‌ام و شاید چاپ هم نشده باشد. می‌گوید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت   آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

آنها می‌گویند این شعر می‌گوید: پیر ما، استاد ما، معلم ما(حافظ از پیر طریقت خیلی یاد می‌کند با چه ستایش عظیمی) گفت که در

قلم صنع هیچ خطایی صورت نگرفته، هیچ چیز که نبایست باشد وجود ندارد، آفرین بر نظر پاک خطاپوشش، نظر پاکی که روی خطا را می‌پوشد، یعنی خطا وجود دارد ولی لای سبیل می‌گذارد می‌گوید حرفش را نزن، وجود دارد ولی خوب، نگوییم، حرفش را نزنیم، بگوییم ان‌شاءالله گربه است. آنهایی که این شعر را اینجور معنی کرده‌اند بعدگفته‌اند بنابراین با آن شعرهای دیگر حافظ که مثلاً می‌گوید:

نیست در دایره یک نکته خلاف از پس و پیش　　　که من این مسأله بی‌چون و چرا می‌بینم

ایندو را با همدیگر چگونه می‌شود توجیه کرد؟ گفتند خوب، یک وقتی آنجور فکر می‌کرده، یک وقتی هم این جور فکر می‌کرده. حالا چه باید بگوییم؟ یعنی آنها شک ندارند که این شعر با آن اشعار جور در نمی‌آید، منتها گفته‌اند خوب، یک وقتی آنجور فکر می‌کرده، یک وقتی هم انیجور، ولی نمی‌دانیم که اول آن را گفته بعد این را، یا اول این را گفته بعد آن را؟ یکی از کسانی که خیلی دلش می‌خواهد حافظ را مثل خودش توجیه کند، می‌گوید که نه؟ به نظر من اصلاً حافظ این شعر را در دورهء پختگی‌اش گفته، چرا؟ به چه دلیلی؟ برای اینکه او در حد کفر یک حرفی زده و اگر این حرف در دیوانش می‌بود آونوقت شاه شجاع که به او اعتراض کرد که تو چرا گفتی:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد　　　آه اگر از پی امروز بود فردایی

به این شعر نیز اعتراض می‌کرد. معلوم می‌شود این شعر را آنوقت نگفته بوده، بکله در آخر عمر و بعد از مرگ شاه شجاع گفته است.

با آن بیانی که در باب «نظر عارف» عرض کردیم جواب این حرف خیلی واضح و روشن است. می‌خواهد بگوید که در دید عارف خطا اساساً

وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، چطور؟ عارف از خدا عالم را می‌بیند، از بالا جهان را می‌بیند، غیر از فیلسوف و مردم عادی است که از پایین جهان را می‌بینند. آن جهان را از پایین می‌ببند او قهراً تک‌تک و جزئی جزئی می‌بیند و تمام نظام را یکجا نمی‌تواند ببیند. در یک مجموعه، اجزاء را دیدن، یک جزء را انسان ببیند و تنها بخواهد روی آن قضاوت کند یک حکم دارد، در مجموع ببیند حکم دیگری دارد. شما زیباترین چهرها را در نظر بگیرید؛ اگر همهء این چهره را بپوشند، فقط دو رشته دندان پیدا باشد، با سر مرده هیچ تفاوتی ندارد، آدم از دیدنش وحشت می‌کند؛ یا فقط یک چشم را انسان ببیند، یا فقط یک ابرو را ببیند. حالا ذهن انسان از باب اینکه وقتی یک عضو را می‌بیند اعضای دیگر را مجسم می‌کند نمی‌گذارد که خیلی زشت به نظر جلوه کند ولی اگر انسان به آن قسمتهایی که در زیر پرده هست توجه نداشته باشد قهراً آنچنان که لااقل زیبا باید ببیند نمی‌بیند؛ وقتی زیبایی‌اش آنچنان که هست جلوه می‌کند که همه را با یکدیگرببیند. آن که از بالا نگاه می‌کند دیدش کامل است، آن که از پایین نگاه می‌کند دیدش ناقص است. در دید ناقص خطا می‌آید. وقتی که «دید» کامل شد، دیگر در این دید تمام آنچه که خطا در دید ناقص وجود داشت از بین می‌رود. البته حافظ رسمش هم این است که همیشه مخصوصاً دو پهلو حرف می‌زند که این خودش داستان مفصلی است. ولی منظورش همین است که با دید پاک «کامل» [نقصی وجود ندارد]. پیر یعنی کامل (قرینه‌اش در خودش است). پس غیر کامل نقص می‌بیند ولی کامل است که هرگز نقصی نمی‌بیند. چرا نمی‌تواند نقص ببیند؟ از باب اینکه او همه را با هم می‌بیند، مجموع نظام را می‌بیند و در مجموع نظام نقصی اساساً وجود ندارد. مجموع نظام همانی است که خودش تعبیر کرده به جلوهء ذات حق، سایهء ذات حق؛ و به قول خودشان ظلّ «جمیل» جمیل است، سایهء «زیبا»

زیباست، عکس «زیبا» زیباست. آن که دیدش جزئی است نمی‌تواند عکس «زیبا» را ببیند، او قطعه‌ای از عکس را می‌بیند، جزئی از عکس را می‌بیند. مخصوصاً که در یکی دو بیت بعدش اشعاری دارد که باز حکایت می‌کند از نهایت زیبابینی و خوش‌بینی؛ می‌گوید:

چشم از آینه‌داران خط و خالش گشت لبم از بوسه‌ربایان بر و دوشش باد

یعنی در چشم من آنچه که می‌بینم خط و خال می‌بینم، اشاره به:

«جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست»

نرگس مست نوازش کن مردم‌دارش خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد

از همه اشعار، آن که درباره آن بیشتر روی این جهت استدلال کرده‌اند همین شعر است (پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...) که این هم تکلیفش همین طور که عرض کردم روشن شد.

یک عده اشعار دیگر هم بود که ما در گذشته صحبت کردیم، آنها هم عیناً مثل همین شعرهاست که اکنون عرض می‌کنیم.

در بعضی از اشعار، حافظ چیزی می‌گوید که [برخی] چنین گمان کرده‌اند که [وی می‌گوید] بله، ما از راه فکر و فلسفه و این حرفها رفتیم (غیر از این هم که دیگر راهی نیست)، به جایی نرسیدیم، مأیوس شدیم، گفتیم دیگر عمر را به این حرفها نباید تلف کرد، پس لااقل حالا که به جایی نمی‌رسیم، از این فرصت چند روزه عمر استفاده کنیم و خلاصه بزنیم به در عیاشی. از جمله بیت معروفی هست که می‌گوید:

حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

اول غزل این است:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخار را
ز عشق ناتمام ما جمال یارا مستغنی است به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

[در مصرع اول] می‌خواهد بگوید جمال و زیبایی او بی‌نیاز از عشق‌ورزی ماست، او گلی است که از نغمه سرایی بلبها بی نیاز است (اِنَّ اللّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حینَ خَلَقَهُمْ غَنِیّاً عَنْ طاعَتِهِمْ)،[72] او بی‌نیاز مطلق است از طاعت ما، از عشق‌ورزی ما، از عبادت ما و از همه چیز.

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است به آب‌ورنگ و خال وخط چه حاجب روی زیبا را
من از آن حسن روزافزون که یوسف داشت دانستم که عشق از پردهء عصمت برون آرد زلیخا را
اگر دشنام فرمایی وگر نفرین، دعا گویم جواب تلخ می‌زیبد لب لعل شکرخا را

یعنی اگر مرا برانی باز هم از تو نمی‌رنجم، می‌خواهد بگوید که در بلای تو هم نه فقط صابرم بلکه شاکرم.

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر دارند جوانان سعادتمند پند پیر دانا را

آن پند چیست؟

حدیث از مطرب و می گوی و راز هر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

---

[72] – نهج‌البلاغه، خطبهء ۱۹۱.

اینجا حافظ چه می‌خواهد بگوید؟ خیلی واضح است. در دهها شعر دیگر قرینه دارد. ترجیح عالم عرفان است بر عالم فلسفه، ترجیح راه عشق است بر راه عقل. تنها حافظ این حرف را نزده، همه عرفا این حرف را می‌زنند. اختلاف فیلسوف و عارف در این است. فیلسوف هم می‌خواهد به راز جهان پی‌ببرد، عارف هم می‌خواهد به راز جهان پی ببرد؛ او هم می‌خواهد به حقیقت برسد، این هم می‌خواهد به حقیقت برسد؛ اما فیلسوف بعد از سالهای خیلی زیاد، آخر عمرش که می‌رسد می‌بینید که اظهار عجز می‌کند می‌گوید: «معلومم شد که هیچ معلوم نشد» می‌گوید از فخر رازی است؛ یا بوعلی می‌گوید:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت — یک موی ندانست ولی موی شکافت

اندر دل من هزار خورشید بتافت — آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت

یا خیام می‌گوید:

آنان که محیط فضل و آداب شدند — در جمع علوم شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند به روز — گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

عارف می‌خواهد بگوید که اگر کسی خیال کند از راه حکمت و فلسفه که راه عقل و فکر است انسان به آن هدف خودش که پی بردن به رمز و راز هستی است می‌رسد اشتباه می‌کند، راه عشق را باید طی کند که راه عرفان و سلوک است. در راه عقل، انسان خودش یک جا ایستاده فکرش می‌خواهد کار کند، در راه عشق انسان به تمام وجودش به سوی او پرواز می‌کند. این است که می‌گوید:

حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو — که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

تازه عارف هم دنبال راز دهر نمی‌رود، دنبال خود آن اصل مطلب می‌رود ولی او را که پیدا کرد راز دهر هم برایش کشف شده؛ و بعلاوه با اشعار قبل:

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است   به آب و رنگ وخال وخط چه حاجت روی زیبا را

با این حرفها آیا اصلاً می‌شود احتمال داد که مقصودش این حرف مهملی است که اینها دارند به این شعر حافظ نسبت می‌دهند؟

و باز اشعار دیگری در همین زمینه حافظ دارد. حافظ با دو طایفه در این مسأله اختلاف نظر دارد، گاهی فیلسوف را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید از فلسفه انسان به جایی نمی‌رسد، گاهی زاهد را می‌خواهد بگوید از زهد خشک و عبادت خشک انسان به جایی نمی‌رسد، راه فقط راه عشق است. مثلاً در یک شعرش می‌گوید:

نشوی واقف یک نکته ز اسرار وجود   تا نه سرگشته شوی دایرهء امکان را

این سرگشتگی همانسرگشتگی عشق یعنی جنون عشق است: تا از این راه وارد نشوی انکان ندارد[به سرّی از اسرار وجود واقف شوی]. گاهی خطاب به زاهد می‌گوید:

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو   راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود

«من و تو» که می‌گوید، انسان خودش را همیشه قاطی می‌کند،این «من و تو» یعنی تو. در اشعار زیادی تصریح می‌کند که فقط یک نفر عارف است که می‌تواند به راز پی ببرد. مثلاً می‌گوید:

راز درون پرده ز رندان مست پرس[۷۳]　　　　کان حال نیست زاهد عالی مقام را

در این زمینه اشعار زیادی است که خودش تصریح می‌کند به این مطلب که از طریق عرفان، انسان موفق به حل معمای هستی و جهان می‌شود ولی از راه حکمت یا از راه زهد خشک انسان به جایی نمی‌رسد. عرفا همیشه با این دو طایفه طرف بوده‌اند: زاهدهای خشک- مخصوصاً ریاکاران که دیگر واویلاست- و دیگر فلاسفه. این یک مسأله بود در جهان‌بینی عرفانی.

انسان در عرفان

مسأله دیگر مسأله انسان است که قبلاً عرض کردیم. در حافظ راجع به «بینش عرفانی درباره انسان» زیاد سخن آمده و خیلی عالی. باز نظر عارف درباره انسان با نظر فیلسوف خیلی متفاوت است. انسان در عرفان خیلی مقام عالی دارد، به تعبیر خود عرفا مظهر تام و تمام خداست، آئینهء تمام نمای حق است و حتی آنها انسان را عالم کبیر و عالم را عالم صغیر یا انسان صغیر می‌نامند که قبلاً به این مطلب اشاره کردیم. حافظ در اینجا که می‌خواهد بگوید انسان مظهر تام و مظهر اتم ومظهر جمیع اسماء و صفات الهی است، از انسان به «جام جم» تعبیر می‌کند، یعنی از یک افسانه‌ای استفاده می‌کند (گاهی در شعر [از افسانه] استفاده می‌کنند)؛ می‌گویند جمشید یک جامی داشت که جهان‌نما بود، وقتی به آن جا نگاه می‌کرد تمام جهان را می‌دید.

می‌خواهند بگویند قلب انسان، روح انسان، معنویت انسان همان جام جهان‌نماست. اگر انسان به درون خودش نفوذ کند، اگر درهای درون

---

[۷۳] - همان که می‌گفت: «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمّا را.»

به روی انسان باز بشود، از درون خودش تمام عالم [را شهود می‌کند]. درون انسان دروازه‌ای است به روی همه هستی و همهء جهان، چون از اینجا این در به روی حق باز می‌شود و حق را که انسان ببیند همه چیز را می‌بیند. حافظ در اینجا خیلی شاهکار به خرج داده، یکی آن غزل معروفش است که می‌گوید:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد   وانچه خود داشت ز بیگانه تمانه می‌کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است[۷۴]   طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

بیدلی در همه احوال خدا با او بود   او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد[۷۵]

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش   کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد.

دیدمش خرّم و خندان قدح باده به دست   واندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد.

«قدح باده» بدون شک یعنی قلب خودش، یعنی [پیر مغان] در قلب خودش مطالعه می‌کرد.

گفتم این جام جهان بین به توکی داد حکیم   گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

---

[۷۴] – یعنی خدا.

[۷۵] – سؤال: در بیت «گوهری کز صدف ....» خد را خارج از کون و مکان می‌داند ولی در شعر بعدش می‌گوید: « بیدلی در همه احوال خدا با او بود« آیا این تناقض نیست؟

پاسخ: نه، یعنی [خدا] در صدف کون و مکان نیست، ولی دل کهن خارج از صدف کون و مکان است.

از اینجاها آدم می‌فهمد که جام حافظ، می حافظ، پیر مغان، اینها چه معنی می‌دهد.

این همه شعبده‌ها عقل که می‌کرد اینجا   سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد

این، تحقیر عقل است در مقابل عشق، عقل در مقابل عشق چه می‌تواند بکند؟ عقل، سامری است در مقابل عشق که موسی است.

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند   جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

داستان حلّاج را می‌خواهد بگوید که او رسیده بود به همان مرحله‌ای که پیرمغان رسیده بود که در آنجا دیگر خودش فانی بود و او خود را نمی‌دید، او «انا» که می‌گفت او حلاج نبود که «انا» می‌گفت، او ذات حق بود که «انا» می‌گفت ولی مردم که نمی‌توانستند تحمل کنند. این سر را او نباید آشکار می‌کرد و آشکار کرد و غیرت حق او را به دار آویخت. «جرمش» می‌خواهد بگوید جرمش پیش حق این بود نه جرمش پیش مردم.

گفت آن یار کز و گشت سر دار بلند   جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید   دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد.

اگر فیض الهی، عنایت الهی برسد [دیگران هم آنچه را که حضرت مسیح انجام می‌داد انجام می‌دهند)؛ آن معجزه‌های عیسوی در اثر اتصال به حق است.

آنکه چون غنچه دلش راز حقیقت بنهفت   ورق خاطر از این نکته محشّی می‌کرد

آن که اسرار پنهان داشت، در حاشیه قلبش این نکته‌ها را نوشته بود. در این زمینه هم باز حافظ اشعار دیگری دارد، مسأله مظهریت اتّم انسان که در عرفان باب بسیار وسیعی است و حافظ هم بسیار در موضوع سخن گفته که همین شعرش در اینجا کافی است.

انسان قبل الدنیا

یکی دیگر ازمسائل جهان‌بینی عرفانی در زمینهء انسان، مسأله انسان قبل‌الدنیا است. در دید عرفانی، انسان یک موجود خاکی نیست، برخلاف دیدهای مادی و برخی از دیدهای فلسفی که [می‌گویند] طبیعت است و بعد در طبیعت یک فعل و انفعال‌هایی شد و انسان به وجود آمد و روح و روان انسان هم شیئی است مولود این؛ نه، در جهان‌بینی عرفانی انسان یک موطنی قبل از این دنیا دارد، البته نه به آن معنای افلاطونی که حتماً اینجور باشد که روح انسان به همین صورت شخصی و فردی در یک جهان دیگری بوده، مثل مرغی که می‌اید در آشیانه جا می‌گیرد و می‌خواهد برود نه، می‌خواهد بگوید اصلش از آنجاست، پرتوی است که از آنجا تابیده و بعد به آنجا هم بازگشت می‌کند. این هم در اشعار حافظ زیاد آمده است. حالا بعضی اشعارش را برایتان می‌خوانم. غزل یعنی خیلی عالی‌ای دارد که می‌گوید:

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم   از بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم

اشاره به داستان آدم است با تغبیر عرفانی‌اش، داستان عصیان آدم و رانده شدنش و...

رهرو منزل عشقیم و ز سرحد عدم تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم

گفتیم عارف هستی را مولود عشق می‌داند (کُنْتُ کَنزاً مَخْفیّاً فَاَجْبَبْتُ اَنْ اُعرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ).

سبزهء خط تو دیدیم و ز بستان بهشت به طلبکاری این مهر گیاه آمده‌ایم

ما از آنجا آمده‌ایم اینجا.

با چنین گنج که شد خازن او روح امین[۱] به گدایی به در خانهء شاه آمده‌ایم

در عین حال آمده‌ایم اینجا کامل شویم، به فعلیت برسیم و برگردی.

لنگر حلم تو ای کشتی توفیق کجاست که در این بحر کرم غرق گناه آمده‌ایم

آبرو می‌رود ای ابر خطاپوش ببار که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم

در یک غزل دیگرش همین مسألهء «انسان قبل الدنیا» را به این صورت می‌گوید:

فاش می‌گویم و از گفتهء خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم

---

[۱] – با چه سرمایه عظیمی [آمده‌ایم]

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود   آدم آورد در این دیر خراب آبادم

البته این که «آدم آورد» از نظر عارف یک نقصی است که مقدمه کمال است، یک عصیانی است که منجر به مغفرت و توبه و بازگشت می‌شود. اصلاً کمال آدم در عصیان بود ولی نه در عصیان از آنجهت که عصیان است. عصیان اگر عصیان باشد و متوقف بشود، آن نزول است و انحطاط و سقوط، ولی اگر منجر به توبه و بازگشت بشود آن کمال است.

سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض   به هوای سر کوی تو برفت از یادم

آنچه که در آنجا بود همه را فراموش کردیم، حالا اینجا به جای خیلی بالاتر می‌رویم. در غزل دیگری همین مطلب را می‌گوید، و حافظ روی این مطلب خیلی تکیه دارد:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب   سروش عالم غیبم چه مژده‌ها داده است

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین   نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

تو را ز کنگرهٔ عرش می‌زنند صفیر   ندانمت که در این دامگه چه افتاد است

باز غزل دیگر:

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم[۱]   خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم[۲]

[۱] – تن را تشبیه کرده به غباری که روی این چهره را می‌گیرد.

[۲] – این تن را راه کنم و بروم.

من حقیقتاً تعجب می‌کنم از یک عده مردمی که مثل اینکه دستی و دستگاهی هست که حالا هر جور هست امثال حافظ را به یک شکلی مسخ کنند که از این راه و به این وسیله بالأخره به جای اینکه فکر مردم را بالا ببرند و تعالی بدهند، مردم را به سوی فساد و تباهی و انحراف سوق بدهند. می‌گویند اصلاً حافظ معتقد به معاد و عالم بعد از مرگ نبوده؛ حالا خود بیچاره چه می‌گوید، آنها چه می‌گویند.

حجاب چهرهٴ جان می‌شود غبار تنم		خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی		روم به روضهٴ رضوان که مرغ آن چمنم

است

تا آنجا که می‌گوید:

اگر ز خون دلم بوی شوق می‌آید		عجب مدار که همدرد نافهٴ ختنم[1]

جدا شدنش از آنجا [را بیان می‌کند]. می‌خواهد بگوید این نافهٴ ختن (البته در عالم شعر این تشبیه را به کار می‌برند) این بوی خوشش را از چه دارد؟ از این که هم جوار آهو بوده، مدتی در زیر شکم آهو- این موجود زیبا که ضرب‌المثلی زیبایی است- بود؛ اگر تو از خون دل من بوی مشک می‌شنوی، آخر من یک روزی با او بوده‌ام.

طراز پیرهن زرکشم مبین چون شمع		که سوزهاست نهانی درون پیرهنم

در یک غزل دیگر در همین زمینه می‌گوید:

چل سال پیش رفت که من لاف می‌زنم		کز چاکران پیر مغان کمترین منم

[1] – بعضی نسخه‌ها می‌گویند «بوی عشق می‌آید».

هرگز به یمن عاطفت پیر می فروش   ساغر تهی نشد ز می صافت روشنم

می‌خواهد بگوید در تمام این مدتی که من در سلوک بودم همیشه فیض می‌گرفتم و الهامات و اشراقات و مکاشفات داشته‌ام.

از جاه عشق و دولت رندان پاکباز   پیوسته صدر مصطبه‌ها بود مسکنم

در شأن من به دُردکشی ظنّ بد مبر   کآلوده گشت جامه ولی پاکدامنم

این «آلوده گشت جامه ولی پاکدامنم» همان مسأله بدنامی است، (حالا اگر فرصتی شد، در مسأله نیکنامی و بدنامی سخن خواهیم گفت) یعنی شکستن نام و ننگ، یک روشی اندکی شبیه ملامتی که شاید در حافظ هم بوده، یعنی تظاهر کردن به یک چیزهایی بر خلاف آنچه که هست، یعنی خوب باشد و به بدی در میان عوام تظاهر کند. این یک روشی بوده که اینها داشته‌اند، حالا این روش خوب یا بد، من کار ندارم، ولی چنین روشی بوده. تا آنجا که می‌گوید:

شهباز دست پادشهم این چه حالت است   کز یاد برده‌اند هوای نشیمنم

البته این یک شعر را انسان احتمال می‌دهد که در آن واحد دو معنی داشته باشد، هم نظر داشته باشد به پادشاه زمان خودش، روابط انسانی خودش با او را بخواهد بیان کند، و هم در عین حال معنی عرفانی خودش را می‌گوید. این هم یم مسأله.

غربت انسان در جهان

به دنبال این مسأله درباره انسان، یک مسأله دیگر در میان عرفا مطرح است که تابع این مسأله است و آن مسأله‌ای که به نام «غربت انسان در

جهان» طرح می‌شود. می‌بینید در ادبیات عرفانی، انسان در دنیا حکم یک فردی را دارد که در بلا غربت بسر می‌برد، چه جور احساس غربت می‌کند؟ احساس بیگانگی می‌کند؟ احساس عدم تجانس می‌کند؟ بعد از هزار سال که عرفا این حرفها را زده‌اند حالا تازه فرنگیها در فلسفه‌های جدید مسأله غربت انسان را مطرح کرده‌اند آنهم به یک شکل کثیف پلیدی؛ ولی این احساس واقعاً در انسان هست، مسألهء اینکه انسان در این جهان یک نوع احساس بیگانگی با همهء این عالم می‌کند و یک نوع احساس غربت در همهء عالم می‌کند؛ چرا؟ می‌گویند برای این است که ما، آنکه «ما» ی واقعی ماست که همان روح الهی، «وَنَفَخْتُ فيهِ مَنْ روحی» هست، از جای دیگر به اینجا افاضه شده و باید برگردد، وطن اصلی‌اش اینجا نیست، وطن اصلی‌اش اینجا نیست، اینجا وطن سنگ است، وطن خاک است، وطن کلوخ است، وطن گیاه است، وطن سگ است، وطن حیوان است، یعنی موجودات صددرصد طبیعی، ولی ما یک موجود صددرصد طبیعی نیستیم، آن واقعیت ما واقعیت ماوراء الطبیعی است، وطن اصلی ما آنجاست، ما را از آنجا جدا کرده‌اند. این است که ما در اینجا غریب هستیم. آنوقت در این موضوع غربت چه سخنان عالی و لطیفی گفته‌اند!

داستان طوطی را در مثنوی شنیده‌اید که می‌گوید یک تاجری بود و یک طوطی داشت (و طوطی را معمولاً از هندوستان می‌آورند)، وقتی که می‌خواست [به هندوستان] برود بچه‌ها را جمع کرد، از جمله طوطیهم آنجا بود، گفت حالا هر سفارشی دارید بگویید تا وقتی که از سفر برمی‌گردم برای شما سوغاتی بیاورم. هر کسی یک چیزی گفت و طوطی گفت من حرفی

ندارم غیر از اینکه آنجا وقتی می‌روی در باغستانها، طوطیها را که می‌بینی، فقط بگو که شما هم یک نفری از خودتان، یکی که هم جنس شماست اینجا نزد من در قفس است و شرح حال مرا برای آنها بازگو کن، من سفارش دیگری ندارم، آنوقت اگر آنها پیغامی داشتند پیغامشان را برای من بیاور. او رفت و سفرش را انجام داد و بعد برای اینکه پیغام طوطی را رسانده باشد رفت در جنگلی که طوطی خیلی زیاد بود و در مقابل طوطیها ایستاد و حرفش را زد که بله من طوطی‌ای دارم اینچنین و وضعش اینطور است و من یک قفسی این گونه برایش تهیه کرده‌ام و وقتی خواستم بیایم چنین پیغامی داد، حالا اگر شما پیغامی دارید بگویید. می‌گوید تا این را گفتم دیدم تمام این طوطیها مثل اینکه ناگهان سکته کردند و مردند، از روی درختها افتادند روی زمین. ای بابا این چه کاری بود من کردم، باعث مرگ هزارها طوطی شدهم! وقتی که برگشت سوغاتیها را آورد، به طوطی رسید، طوطی گفت آیا پیغام مرا رساندی؟ گفت بله رساندم ولی خیلی بد شد. گفت چه شد؟ گفت تا گفتم،همهء آنها یکجا مردند. این هم تا شنید همان جایی که بود همان‌طور از غصه افتاد و مرد. عجب کاری! باز یک مرگ دیگری! غصه‌اش افزون شد چون طوطی عزیزش مرد، ولی دیگر کاری نمی‌شد کرد، پای طوطی را گرفت و آن را از قفس بیرون انداخت؛ تا انداخت بیرون، طوطی پرواز کرد و رفت. معلوم شد آن درس بوده، گفتند تو اگر می‌خواهی از این قفس آزاد شوی باید بمیری.

بمیر ای دوست قبل از مرگ اگر می زندگی خواهی   که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش ازما

موتوا قَبْلَ اَنْ تَموتوا[۱]

[۱] - بحارالانوار، ج ۶۹/ ص۳۱۷.

اَخْرِجوا مِنَ الدُّنْیا قُلوبَکُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُخْرَجَ مِنْها اَبْدانُکُم.۱

فهمید از مردن است که به حیات واقعی می‌رسد. انسان تا از طبیعت نمیرد- که خود حافظ در این زمینه سخنان زیادی دارد- به حقیقت زنده نمی‌شود. حافظ می‌گوید:

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد

غرض این است: این طوطی از آن طوطیستان (به اصطلاح) آمده بود، در قفس و غریب بود؛ این ضرب‌المثل انسان است که از جهان دیگر آمده و این جهان برای او قفس است. خودش گفت:

چنین قفس نه سزای چون من خوش‌الحانی روم به روضهء رضوان که مرغ آن چمنم است

این است که عرفا بحث بسیار شرینی دارند راجع به غربت انسام

جامی قطعه‌ای دارد که می‌گوید:

دلا تا کی در این کاخ مجازی کنی مانند طفلان خاکبازی

تویی آن دست‌پرور مرغ گستاخ که بودت آشیان بیرون از این کاخ

چرا زان آشیان بیگانه گشتی چو دونان مرغ این ویرانه گشتی

خلیل آسا دم از ملک یقین زن نوای لاحب الافلین زن

و باز در این زمینه مولوی خیلی عالی گفته، اصلاً دیباچهء مثنوی با نالهء غربت انسان آغاز می‌شود:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جداییها شکایت می‌کند

چه تمثیل عالی‌ای است! این نالهء نی، این ناله‌ای که به قول او شور در همه جهان فکنده و همه را به تب حرکت و به طرب و هیجان می‌آورد، نالۀ

---

۱ - نهج‌البلاغه، خطبهء ۲۰۳.

چیست؟ نالهء غربت است، نالهء شوق است، ناله هجران است، نالهء میل به بازگشت است: من یک تکه چوب هستم؛ چون مرا از نیستان بریدند و به اینجا آورند این نالهء غربت است که در میان شما تنها مانده‌ام، شما یک عده انسانها هستید، یک عده سنگ و کلوخ و از این حرفها، من که اینجا نی‌ای نمی‌بینم، من باید برگردم به نیستان، من میان شما غریبم.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق

که این دیباچهء مثنوی انصافاً شاهکاری است اما اگر انسان رموز عرفانی را بداند، و تا انسان به کتب عرفا [آشنا نباشد] آنهم نه به کتابهای فارسی که کار ادبیاتی‌هاست (ادبیاتی‌های ما می‌روند چهار تا دیوان شعر را می‌خوانند، خیال می‌کنند که با رموز عرفانی آشنا هستند)، تا انسان کتب علمی عرفانی – چه آنها که در سیرو سلوک نوشته شده و چه آنها که در عرفانِ به اصطلاح فلسفی نوشته شده مثل کتابهای محیی‌الدین – را درست نخواند نمی‌تواند مثنوی یا حافظ را بفهمد،محال و ممتنع است، اصلاً درک اینها کار ادیب و ادبیاتی به هیچ شکل نیست.

یک تشبیه شیرین دیگری مولوی راجع به غربت انسان کرده است که عجیب است. مثلی آورده از فیل و هندوستان. نمی‌گویند فیل را از هندوستان می‌آورند؟ و همیشه به سر فیل می‌کوبند تا حواسش به اینجا باشد، همین قدر این را از سرش بردارید به یاد هندوستان می‌افتد، و می‌گویند فیل وقتی می‌خوابد هندوستان را خواب می‌بیند، چرا؟ برای اینکه اصلش از هندوستان است، از آنجا آمده، حب‌الوطن است.[1] می‌گوید

[1] – شیخ بهایی یک قطعه دارد در نان و حلوا، در زمینه «**حبّ الوطن من الایمان**» بحث می‌کند، بعد می‌گوید ولی :

این وطن مصر و عراق و شام نیست	این وطن شهری است کو را نام نیست

و بعد در شعرهایش می‌گوید که پیغمبر هیچ وقت از این وطنهای خاکی مدح نمی‌کند؛ حب الوطن یعنی [حبّ] به آن بازگشت، حب وطن که بازگشت واقعی است.

که فیل همیشه هندوستان خواب می‌بیند، ولی الاغ که هیچوقت هندوستان خواب نمی‌بیند، چون الاغ چنین سابقه ذهنی ندارد، وطنش آنجا نیست. آنوقت می‌خواهد بگوید اینکه انسان آرزوی جاویدانی و خلود دارد و اینکه انسان جهان را با خودش بیگانه می‌بیند و آرزوهای خودش را آنچنان وسیع می‌بیند که تمام جهان برای آرزوهای او کوچک است علتش این است که اینها همه آن یادگارهایی است که از جهان دیگر دارد و آنچه در اینجا به صورت آرزو در انسان جلوه می‌کند مثل آن چیزی است که در عالم خواب بر فیل جلوه می‌کند. فیل آنچه که در بیداری دیده و به یادش هست وقتی می‌خوابد همان را خواب می‌بیند، انسان آنچه که در جهان ماقبل‌الطبیعه می‌دیده است و با آن آشنایی دارد، در این دنیا که برای او مثل خواب است- چون اَلنّاسُ نِیامٌ فَاِذا ماتُوا انْتَبَهوا[۱]- به صورت آرزوها، میلها، دردها، شوقها، و هجرانها در روحش من منعکس می‌شود. غیرانسان اینچنین نیست. (خیلی عالی است). آن وقت می‌گوید:

پیل باید تا چو خسبد اوستان   خواب بیند خطهء هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب   کو ز هندوستان نکرده است اقتراب
ذکر هندستان کند پیل از طلب   پس مصور گرد آن ذکرش به شب

می‌خواهد بگوید این حالتی که در انسان هست مولود آن ساقه‌ای است که از آنجا آمده است. حافظ هم که در این زمینه دیدیم می‌گوید:

[۱] – بحارالانوار، ج ۴/ ص ۴۲.

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین   نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

باز انسان را مثل یک مرغی که از آشیانهء خودش آواره شده آمده در خرابه، آن آشیانه است این خرابه؛ در منطق حافظ، انسان مرغ بیرون از آشیانه و جا گرفته در خرابه است.

در جای دیگر که به اصطلاح آن را «آهوی وحشی» می‌نامند- و زیاد هم هست- یک اشعار دو بیتی دوبیتی دارد که غزل نیست که همه ردیف و قافیه داشته باشد، در آنجا به نظر من حافظ تمام سعیش همین است که غربت انسان را نشان بدهد، انسان را تشبیه می‌کند به آن آهوی وحشی- یعنی آهوی غیراهلی- که او را گرفته‌اندو از خیل آهوان جدا مانده است، می‌گویدک

الا ای آهوی وحشی کجایی   مرا با توست چندین آشنایی

دو تنها و دو سرگردان دو بی‌کس   دد و دامت کمین از پیش و از پس

بیا تا حال یکدیگر بدانیم   مراد هم بجویی ار توانیم

که می‌بینم که این دشت مشوّش   چراگاهی ندارد خرّم و خوش[1]

که خواهد شد بگویید ای رفیقان   رفیق بی‌کسان یار غریبان

[1] – [یعنی] اینجا جای مناسبی نیست.

یعنی غریب با غریب قوم و خویش است، دو تا غریب وقتی همدیگر را پیدا می‌کنند مثل این است که دو تا قوم و خویش هستند.

که خواهد شد بگویید ای رفیقان	رفیق بی‌کسان یار غریبان
مگر خصر مبارک پی درآید	زیمن همتش کاری گشاید
مگر وقت وفا پروردن آمد	که فالم « لاتَذَرْنی فَرْداً» آمد

این « لاتَذَرْنی فَرْداً» در تعبیر عرفانی یعنی خدایا مرا در طبیعت باقی نگذار، یعنی به من توفیق بده که از سرای طبیعت عبور کنم. اگر انسان در طبیعت بماند و نتواند خودش را به ماوراء طبیعت برگرداند، در واقع در تبعیدگاه و در غربت بسر برده است، مثل «سیبری» است.

چنینم هست یاد از پیر دانا	فراموشم نشد هرگز همانا
که روزی رهروی در سرزمینی	به لطفش گفت رندی ره‌نشینی
که ای سالک چه در انبانه داری	بیا دامی بنه گر دانه داری[۱]
جوابش داد گفتا دام دارم	ولی سیمرغ می‌باید شکارم

من با این دام غیر از سیمرغ که پادشاه مرغان است چیز دیگر شکار نمی‌کنم. می دانید سیمرغ ضرب‌المثل خداوند است. اصلاً منطق‌الطیر عطار در همین زمینهء سیمرغ است که مقصودش خداست. حافظ هم گاهی تعبیر به «عنقا» می‌کند، خیلی جاها دارد و... [۲]

---

[۱] – بیا یک دامی بیندازیم برای شکار.

[۲] –[چند دقیقه‌ای از پایان سخنرانی متأسفانه روی نوار ظبط نشده است.]